Obras de
SAN AGUSTIN

III

Obras filosóficas

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

OBRAS
DE
SAN AGUSTIN

EN EDICION BILINGÜE

III

OBRAS FILOSOFICAS

Contra los académicos. Del libre albedrío. De la cuantidad del alma. Del maestro. Del alma y su origen De la naturaleza del bien: contra los maniqueos

VERSIÓN, INTRODUCCIONES Y NOTAS DE LOS PADRES

FR. VICTORINO CAPANAGA, O. R. S. A.
FR. EVARISTO SEIJAS, O. S. A.
FR. EUSEBIO CUEVAS, O. S. A.
FR. MANUEL MARTINEZ, O. S. A.
FR. MATEO LANSEROS, O. S. A.

TERCERA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXIII

Nihil obstat: Joaquín González Conde, Censor.
Imprimi potest: Fr. Manuel A. Gutiérrez, Prior prov.
Imprimatur: † Casimiro, Ob. aux. y Vic. gen.
Madrid, 22 marzo 1947.

Núm. Registro 1516-1962
Depósito legal M 3935-1962

INDICE GENERAL

CONTRA LOS ACADEMICOS[1]

(Versión, introducción y notas del P. VICTORINO CAPÁNAGA, O.R.S.A.)

[1] La colección de las Obras de San Agustín publicada en la BAC lleva en el último volumen un copioso índice general de nombres y de ideas.

LIBRO TERCERO

CAPÍTULOS:

DE LA CUANTIDAD DEL ALMA

(Versión, introducción y notas del P. EUSEBIO CUEVAS, O.S.A.)

CAPÍTULOS:

DEL MAESTRO

(Versión, introducción y notas del P. MANUEL MARTÍNEZ, O. S. A.)

DEL ALMA Y SU ORIGEN

(Versión, introducción y notas del P. MATEO LANSEROS, O. S. A.)

LIBRO PRIMERO

LIBRO SEGUNDO

Págs.

LIBRO TERCERO

CAPÍTULOS:

LIBRO CUARTO

CAPÍTULOS:

Págs.

DE LA NATURALEZA DEL BIEN: CONTRA LOS MANIQUEOS

(Versión, introducción y notas del P. MATEO LANSEROS, O.S.A.)

CAPÍTULOS:

INTRODUCCION

CONTRA LOS ACADEMICOS

CAPITULO I

LA FILOSOFÍA ACADÉMICA

«Y yo grandemente me maravillaba y recordaba con ansia cuán largo espacio de tiempo había desde el año decimonono de mi edad, en que comencé a arder en el amor de la sabiduría, disponiéndome, así que la hubiera hallado, a abandonar todas las esperanzas hueras y las mendaces locuras de las vanas pasiones. Y he aquí que ya andaba el año trigésimo de mi edad, sumido y vacilante en el mismo lodo, ávido de gozar de los bienes presentes, que se me escurrían de las manos y me traían disipado y disperso, mientras decía: «Mañana la hallaré; mañana se me aparecerá la evidencia y me abrazaré con ella: he aquí que vendrá Fausto y me declarará todo. ¡Oh grandes hombres de la Academia! Ninguna certidumbre podemos asir, estrella fija de nuestra vida. Pero no; busquemos con mayor diligencia y no desesperemos» [1].

«Y vínome a las mientes—nos informa en otro pasaje el mismo Santo—el pensamiento que los filósofos que llaman académicos habían sido más avisados que los otros en sostener que de todo se debía dudar, llegando a la conclusión que el hombre no es capaz de ninguna verdad. Esto juzgué entonces que ellos habían sentido, como el vulgo piensa, por más que no penetrase aún su intención» [2].

«Y en tanto ya había venido a mí mi madre, fuerte de su propia piedad, siguiéndome por tierra y mar, segura de Vos en todos los peligros... Y me encontró en un grave peligro por mi desesperanza de encontrar la verdad» [3].

Con estas palabras nos descubre San Agustín el estado psicológico de duda por que atravesó en su juventud, en el camino mismo de la sabiduría.

Brilla aquí su temperamento realista y humanísimo. Los problemas con que él se debatió fueron urgencias íntimas, que le espoleaban a la posesión de lo absoluto. Perfilamos las ondulaciones de una interesante trayectoria vital.

San Agustín no es un escolástico, un manipulador de teorías muertas o un solitario de gabinete, sino un luchador cuerpo a cuerpo con los problemas más gigantescos que salen al paso del hombre en su marcha hacia Dios.

El nos ofrece el tipo de un filósofo ejemplar, que ha conocido todos los jadeos del pensamiento, todas las angustias del alma humana en su rebusca de la verdad, del bien y de la hermosura.

[1] *Conf.* VI 11. Usamos la traducción de L. RIBER.
[2] Ibid., V 10.
[3] Ibid., VI 1.

Causas morales, psicológicas y literarias influyeron en el período crítico, a que aludimos, colocándole entre

le genti dolorose
ch'hanno perduto il ben dello intelletto [4].

El gran peregrino de Dios perdió el bien más inmueble y radical del espíritu: la esperanza de hallar la verdad. La duda de San Agustín no fué metódica, sino angustiosa y realísima en la lucha por la verdad y la formación espiritual de su ser. Más que un cierre de ojos a lo real, fue una mirada suplicante de náufrago, un clamor de angustia en el infinito desierto de las aguas salobres. San Agustín es en la esfera del pensamiento un héroe movido por una incansable actividad en busca de la luz y de la vida. Pero hubo una época en su historia en que perdió la creencia vigorosa en el dominio universal de la verdad. Aquel estado fué una consecuencia y resultado de la crisis ideológica en que le sumiera el fracaso del maniqueísmo, que le había prometido dar razón de las cosas y resultó un conjunto insostenible de sinrazones. Una por una se le fueron apagando todas las esperanzas y luces interiores. El edificio espiritual, en que había querido guarecerse definitivamente, por creerlo mansión segura de la verdad y de la razón, se le fué cayendo encima fragmento por fragmento, sobre la cabeza dolorida, hasta dejarlo a la intemperie. Esta vida a campo raso, sin ningún hogar de certeza que le diese amparo y lumbre hasta el desarrollo de nuevos saberes, constituye la duda académica de San Agustín.

Por otra parte, se interpone aquí el prestigio inmenso y la magia oratoria del gran orador latino y uno de los perfectos estilistas de la literatura latina: Marco Tulio Cicerón.

Como profesor de retórica, Agustín tenía que acogerse al magisterio del orador romano.

A los diecinueve años, el *Hortensius* fué el más enérgico estimulante para despertar el genio de San Agustín y ponerlo en el camino de la sabiduría.

Una de las mayores glorias de Cicerón es, sin duda, el haber avivado la lumbre del espíritu filosófico del joven de Tagaste, el cual conservó siempre un grato recuerdo de aquel nacimiento al amor de la sabiduría. En las escuelas de su tiempo, Cicerón ejercía un magisterio indiscutible, y, junto con Virgilio, comparte la gloria de un influjo saludable sobre su espíritu.

Como filósofo, Cicerón no es un pensador original, ni ha aportado a la ciencia grandes novedades; en este sentido no

[4] DANTE, *Inferno* III

compite con los representantes de la especulación helénica. Mas era un espíritu rico de saberes ajenos, familiarizado con la literatura vigente, lo mismo latina que griega, y conocedor como pocos de las doctrinas filosóficas. Había oído discutir a los epicúreos, estoicos y académicos, y sostuvo correspondencia con los hombres más cultos de su tiempo, que frecuentaban su casa: *doctissimorum hominum familiaritates, quibus semper domus nostra floruit* [5]. Maestros suyos fueron Diodoto, Filón, Antíoco y Posidonio. A Antíoco lo llama *politissimus et acutissimus omnium nostrae memoriae philosophorum* [6].

Uno de los méritos de Cicerón es el haber dado expresión diáfana y cristalina a un gran caudal de pensamientos helénicos. San Agustín mismo participó de esta herencia y la comunicó al mundo cristiano. Mas para el tema de nuestra introducción conviene señalar aquí el influjo de Cicerón sobre la duda académica de Agustín. La tesis del filósofo romano puede resumirse en estas palabras: *Non sumus ii, quibus nihil verum esse videatur, sed ii qui omnibus veris falsa quaedam adiuncta esse dicamus tanta similitudine, ut in iis nulla insit certa iudicandi et assentiendi nota, ex quo existit illud, multa esse probabilia, quibus sapientis vita regatur* [7]. No somos de los que niegan en absoluto la existencia de la verdad, sino de los que sostienen que la verdad y falsedad andan tan hermanadas y mezcladas, que en ellas no hay ninguna señal cierta para discernirlas y prestarles asentimiento, de donde resulta que el sabio debe regir su vida según la probabilidad.

Esta es la doctrina de la llamada segunda Academia, que había sido introducida en el mundo romano por una comisión griega de pensadores, a cuya cabeza figuraba Carnéades. En el pasaje citado de Cicerón resaltan las dos actitudes fundamentales de la escuela académica: la actitud especulativa agnóstica, que renuncia al conocimiento de la verdad, por hallarse velada con las semejanzas de lo falso, y la actitud práctica, que se apoya en lo probable, como norma de conducta.

Es el mismo desdoblamiento personal del positivista Hipólito Taine: hay que dejar los radicalismos de la filosofía cuando se entra en la plaza de la vida.

Nos sequimur probabilia, dice el orador romano [8]. Nosotros seguimos lo probable.

Los académicos decían que, para hallar la verdad probable, hay que pesar el pro y el contra de todas las opiniones: *veri inveniendi causa contra omnia dici oportere et pro omnibus* [9]. Por eso surgieron entre ellos habilísimos polemistas,

[5] *De natura deorum* I 3 La edicion que usamos es la siguiente *M Tullii Ciceronis opera, cum delectu commentariorum edebat Iosephus Olivetus, Academiae Gallicae XL Vir* Editio tertia, emendatissima Genevae, apud Fratres Cramer, MDCCLVIII

[6] *Academicorum liber secundus* 55 ibid t 2 p 61

[7] *De nat. deorum* I 6.

[8] *Tuscul* II 2,353

[9] *Acad* II 18,36

ágiles para la esgrima de las ideas. Razones de orden filosófico y práctico movieron a Cicerón a adherirse a la escuela académica. La profesión oratoria le obligó al manejo de la discusión, a la habilidad dialéctica y parlamentaria. Y en la escuela académica se miraba a la formación del hombre del ágora, al lucimiento de las armas dialécticas, para saber expresarse y captar el punto débil de las opiniones humanas: «Por lo cual siempre me ha agradado a mí la costumbre de los peripatéticos y de la Academia de formar dos bandos contrarios en la investigación, no sólo porque de otro modo no puede alcanzarse lo que hay de verosímil en cada cosa, sino también porque es el mejor ejercicio para la oratoria: *sed etiam quod esset maxima dicendi exercitatio*» [10].

Naturalmente, este hábito dialéctico de la discusión extremado, origina una tendencia agnóstica y relativista. Como en el apólogo manzoniano de los litigantes, todos tienen razón y ninguno tiene razón. Todo es verdad y mentira según el color del cristal con que se mira. El cristal son las condiciones subjetivas y temperamentales con que se mira la verdad. Pero en Cicerón se advierte también un gran esfuerzo reflexivo, un estudio ahincado de los grandes temas de la filosofía helénica, que incorporó a la latina.

Contra los vituperadores de la filosofía, él publicó en su *Hortensio* el cálido elogio de la sabiduría, que tanto impresionó al joven Agustín: *nos autem universae philosophiae vituperatoribus respondimus in Hortensio* [11].

Para él, la filosofía es la maestra de la vida: *magistra vitae*. No fué tan radical en la duda como Pirrón o el mismo Arquesilao, pues admite la posibilidad de un conocimiento de lo verosímil. El meditó ahincadamente el pro y contra del probabilismo académico. En el libro segundo de los *Académicos*, que también lleva el título de *Lucullus*, por ser éste el antagonista y demoledor de la filosofía académica, hay una refutación de la duda universal con una serie de razonamientos que ha opuesto siempre la sana lógica al escepticismo.

Los mismos razonamientos de San Agustín en su obra *Contra los académicos* recogen la substancia del contrincante de Cicerón. Era éste lo que se llama a sí mismo: *magnus quidem sum opinator* [12], y admite el principio académico: *Nihil enim arbitror posse percipi* [13]. Esforcémonos por mostrar que nada puede percibirse: *Nitamur igitur nihil posse percipi* [14]. Y ¿cuáles son las bases de su demostración? La nueva Academia quería enlazarse con la antigua y la actitud socrática: *Sólo una cosa sé, que nada sé*. Mas su origen ideológico ha de buscarse en la teoría de la comprensión del estoico Zenón, el cual gráficamente exponía así su doctrina del conocimiento:

[10] *Tuscul* II 3,354.

[11] *Tuscul* II 1,352

[12] *Acad* II 20,39

[13] Ibid , ibid

[14] Ibid , 21,40.

«Mostraba la mano abierta y los dedos extendidos y decía: Tal es la representación. Plegaba ligeramente los dedos y añadía: Este es el asentimiento. Cerraba la mano formando puño: Tal es la comprensión *(katalipsis)*. Finalmente, con la otra mano cogía y apretaba el puño, diciendo: «He aquí la ciencia propia del sabio» [15]. *La comprensión en tales condiciones es muy* ardua empresa para el espíritu limitado de los hombres. El sabio no debe opinar, a estilo del vulgo, que vive totalmente sumergido en las apariencias engañosas. Su asentimiento debe apoyarse en la certeza y seguridad de la percepción. Las suyas deben ser unas certezas de puño cerrado y defendido por la otra mano. Es decir, lo percibido debe reunir tales notas, que lo disciernan de lo falso. Las cosas en cierto modo imprimen su verdad y figura en nuestras facultades receptivas, y ésta es condición de la verdadera representación en nosotros: *ex eo quod esset, sicut esset, impressum, signatum, effectum*. Lo representado—*visum*—, es decir, el objeto de la percepción, debe estar impreso, sellado y labrado por lo mismo que se percibe, tal cual es [16]. El espíritu del hombre se halla en una frontera de mucho tráfico y contrabando, y ninguna vigilancia sobra para controlar lo que entra y sale.

Pues siguiendo esta definición y estudiando el origen de las representaciones, llegaron Arquesilao y sus discípulos a poner en duda la legitimidad de toda representación objetiva. Según ellos, resulta imposible el logro de las condiciones de la percepción o comprensión exigidas por Zenón, por hallarse viciadas las fuentes de nuestros conocimientos.

Y en primer lugar embistieron contra el testimonio de los sentidos, en que se ocultan tantos cepos de error y de engaño. Descubrir sus tramoyas fué sutil tarea de los académicos. La filosofía ha manifestado siempre un gran horror al engaño. San Agustín considera este horror como uno de los ímpetus elementales de la conciencia humana, que quiere y busca la verdad dondequiera que se halle, en los más rudimentarios estados de la cultura. Y los académicos descubrieron en los sentidos uno de los focos principales de los errores humanos.

Ya en la primera Academia el mundo de los sentidos había quedado sombreado frente al fulgor del mundo inteligible de las ideas, que es el verdadero, el macizo y el sólido. Las cosas sensibles sólo engendran la *doxa*, la opinión, es decir, una forma inferior de adhesión espiritual, indigna del sabio.

Los académicos, pues, miraron con suspicacia el testimonio de los sentidos, sirenas de ilusión, inmerecedoras de la adhesión rotunda y plena, y se hicieron vulgares muchas de sus ilusiones, como la del remo recto, que aparece quebrado al sumergirse en el agua; la policromía de los reflejos en el cuello de las palomas, la duplicación de la llama de las can-

[15] *Acad* II 47,76-7. [16] Ibid., 24,44.

delas en la torsión de los ojos, la semejanza de los anillos impresos en la cera, la de las abejas entre sí, la de los huevos, la de los hermanos gemelos, entre los cuales fueron célebres P. Servilio y Quinto [17].

Cicerón preguntaba al interlocutor en su quinta, con terrazas al Mediterráneo: *Videsne navem illam? Stare videtur; et his qui in navi sunt moveri haec villa* [18]. ¿Ves aquella nave? Parece que está quieta. En cambio, a los que van embarcados allí les parece que se mueve esta quinta.

La relatividad de las magnitudes servía a los académicos para el mismo propósito: todo es grande y pequeño a la vez. El sol es extraordinariamente voluminoso a los ojos de los astrónomos; a mí, en cambio, apenas me parece que tiene la dimensión de un pie [19]. Esto demuestra que los sentidos son testigos falsos. La quietud aparente del sol, cuando se mueve con una celeridad inconcebible, confirma el dicho de los antiguos pirrónicos: *kakoí mártyres anthrópisin ofthalmoí*, decía Heráclito.

Igualmente, en la campaña contra la posibilidad del conocimiento objetivo daba armas la medicina: «La medicina ha sido el gran argumento para el mundo de la sofística. La importancia de la salud y de la enfermedad no solamente para percibir las cosas, sino también para pensarlas, de suerte que el pensamiento propende a ser de nuevo un modo de percibirlas. El aparecer y el parecer van tomando así cada vez más la acepción de sentir» [20]. Particular mención hacían los académicos de los sueños, de los amentes y de los ebrios. El maestro de Cicerón, Antíoco, dedicaba una jornada completa al tema de las representaciones falaces: *Ad has visiones inanes Antiochus quidem et permulta dicebat et erat de hac re unius diei disputatio* [21]. No hay diferencia entre las visiones psicopáticas y las verdaderas: *inter visa vera et falsa ad animi assensum nihil interesse* [22]. No hay una línea divisoria entre la salud y la enfermedad, entre la cordura y la insania.

A la debilidad de los sentidos debe añadirse la de la razón, o digamos el relativismo del conocimiento humano, tan patente en la pluralidad de las escuelas y en las discusiones interminables sobre las partes de la filosofía: natural, lógica y ética. *Est enim inter magnos homines summa dissensio*, dice Cicerón [23]: reina la disensión entre los más grandes pensadores.

Tales de Mileto, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Xenófanes, Parménides, Leucipo, Demócrito, Heráclito, Teofrasto, Epicuro, Dicearco, Empédocles, Meliso, Cleantes, Xenócrates, etc., enarbolan banderas ideológicas discordes en los

[17] *Acad.* II 25 y 26 p.45-47.
[18] Ibid., p.46.
[19] Ibid., ibid.
[20] X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* p.241 (Madrid 1944).
[21] Ibid., 28,51.
[22] Ibid., 28,51. [23] Ibid., 36,63.

problemas de la concepción del universo. Todo es confusión y desorden y algarabía en las escuelas [24]. No hay un saber coincidente, porque nada hay firme e inconcuso; todo es incierto y problemático, como reflejo de una realidad esquiva y evanescente. Anaxágoras llegó a decir que hasta la nieve es negra, u obscura, como el agua en que se resuelve [25]. Idéntica confusión domina en la filosofía de las costumbres o investigación del sumo bien, desde el sensismo craso de Epicuro, que *omne iudicium in sensibus et in rerum notitiis et in voluptate constituit*, hasta Platón, representante más ilustre del espiritualismo, que colocó en la mente el asentimiento a la verdad [26]. Todas estas peripecias del espíritu humano, toda la multitud de opiniones variables según la edad, la complexión, usos y costumbres, es decir, todo este coeficiente subjetivo que la percepción de la verdad necesariamente lleva consigo, sirvió admirablemente para la dialéctica de la segunda Academia, que se entregó a un sutil juego cerebral a caza de argumentos, sofismas y escapatorias contra el sentir del género humano, para demostrar que no conocemos con plena garantía ninguna cosa, y que hemos de atenernos a la verosimilitud.

Cicerón, el abogado latino más influyente por la fuerza del estilo y por el calor del entusiasmo con que propagaba sus ideas, fué el portavoz de este escepticismo relativo, y San Agustín asimiló su ideario en el período crítico a que aludimos aquí. Todavía abruma los *Diálogos* de Casicíaco el peso enorme del príncipe de la oratoria latina. Cuando él alude a los académicos, más que en Carnéades y Arquesilao, piensa en Cicerón, cuyo sistema probabilista refleja aproximadamente el que abrazó él durante el tiempo en que militó en dicha escuela. Vivió angustiosamente el necesario aislamiento metafísico en que por fuerza arroja toda desesperación de hallar la verdad.

CAPITULO II

La duda académica en San Agustín

Sin duda alguna, la doctrina académica, tal como la profesó Cicerón, nos ayuda para determinar y definir el período crítico de que nos habla el Santo: «Así que, dudando de todo al estilo de los académicos, según el concepto en que se les tiene, y fluctuando al vaivén de toda incertidumbre, determiné que debía abandonar a los maniqueos, no creyendo que en aquel tiempo de mis vacilaciones tuviera que permanecer en aquella secta, que en mi estimación era pospuesta a tales o cuales filósofos. Mas a estos filósofos, que ignoraban el nombre de Cristo, negábame en redondo a confiar la curación

[24] Ibid., 37 39 p 69-72
[25] Ibid., 31,56
[26] Ibid., 42-43 69-72, 45-75

de la enfermedad de mi alma. Determinéme, pues, a quedarme catecúmeno en la Iglesia católica, la Iglesia que mis padres me recomendaron, en espera de que brillase a mis ojos algún lucero cierto adonde dirigir mi camino» [1].

En otro libro describe así su estado de ánimo en aquella época: «Cuando me separé de vosotros para ir a ultramar (a Italia), andaba vacilando y dudoso acerca de lo que debe abrazarse o rechazarse. Esta duda fué tomando cuerpo desde que oí a aquel hombre, cuya venida, como tú sabes, se nos prometía como cosa del cielo, para disipar todas mis dificultades, y vi que, salvo en la elocuencia, era como todos los demás; entonces, ya estando en Italia, tuve una gran deliberación y consejo conmigo mismo, no sobre si había de continuar en aquella secta, donde ya me avergonzaba de haber militado, sino acerca del modo como había de hallar la verdad, cuyo deseo me arrancaba tantos suspiros, como tú sabes mejor que nadie. Muchas veces me parecía que no podría hallarse, y las grandes marejadas de mis pensamientos me impelían a dar mi voto a los académicos; otras muchas, considerando, según me era posible, la vivacidad de la mente humana, tan penetrante y afilada, no creía que estuviese oculta la verdad, sino que más bien no era patente el medio de hallarla, y que había de tomarlo de alguna autoridad. Era, pues, necesario indagar cuál era aquella autoridad... Y se me ofreció a los ojos una intrincada selva, y sentía pereza de internarme en ella; y, entre tanto, mi ánimo, sin ningún reposo, era agitado con el deseo de hallar la verdad» [2].

He aquí la situación psicológica de San Agustín. La metáfora marítima que emplea dos veces: *Fluctus cogitationum mearum* [3]; *in mediis fluctibus academici tenuerunt* [4], se ajusta bien a la situación de tortura del gran peregrino. Fué un estado de fluctuación con sus altibajos correspondientes: a veces, enflaquecida la esperanza de hallar la verdad, le deprimía y abatía y se iba al fondo de la duda; otras veces, el deseo de liberarse de la obscuridad ambiente le erguía con blando empuje y ánimo de tocar la tierra firme de la certeza: «Con alterno soplo, dice bien en las *Confesiones*, reinaban estos vientos, y traían mi corazón de un lado a otro» [5]. «Busquemos con diligencia y no desesperemos» [6]. Así hemos de imaginarnos la barca de San Agustín, engolfada en alta mar, a merced de los embates marinos, o las que llama la divina Escritura «maravillosas soberbias del mar», sin carta de navegar ni seguro derrotero.

La crisis comenzó con el fracaso de la ideología maniquea;

[1] *Conf* v 14
[2] *De utilitate credendi* 8,20 ML 42,78-79
[3] L c, ibid
[4] *De beata vita* 4: ML 32,961
[5] *Conf* VI 11
[6] Ibid, ibid

la consiguiente conmoción interna debilitó los impulsos vitales y las fuerzas dialécticas de su espíritu. Agustín perdió la confianza en sí mismo y convirtió en problemas insolubles las creencias que habían sido el norte de su vida.

Pero también entonces comenzó un nuevo lucero a verter su fulgor en la densa tiniebla: fué San Ambrosio, obispo de Milán, a cuyos sermones se aficionó muy pronto, después de su llegada a Milán. Oyéndole, se fué limpiando de muchos errores, sobre todo relativos a la doctrina católica, y altamente se le asentó en la memoria lo que muchas veces predicaba el gran sacerdote de Cristo: *La letra mata, el espíritu vivifica.* «Y tanto más carcomía mis entrañas el ansia de saber lo que debía creer con certinidad, cuanto me daba vergüenza de haber andado tanto tiempo engañado e iluso con las promesas de la certidumbre, pregonando con error y petulancia muchachil tantas cosas inciertas como si fueran ciertas... Pero mantenía mi corazón libre de todo asenso, medroso del precipicio; y esta suspensión me mataba. Pues quería yo tener de aquellas cosas que no veía la misma certeza que tenía de que tres y siete son diez. Pero como suele acontecer al que cayó en manos de un mal médico, que después no se atreve a fiar del bueno, así era la disposición de mi alma, que no podía sanar más que creyendo, y para no creer falsedades, rehusaba la salud, resistiendo a vuestras manos, con que confeccionasteis la medicina de la fe, que derramasteis sobre las dolencias de todo el mundo, y a la cual atribuisteis tanta eficacia» [7]. No puede dudarse de la verdad y angustia que revelan estas palabras: San Agustín conoció esa tiniebla universal y penosísima que llamamos escepticismo, y le empañó el alma la melancolía de aquellos personajes del anteinfierno dantesco, que vivieron deseando siempre sin esperanza:

Che senza speme vivemo in disio [8].

Mas para un espíritu tan opulento como el agustiniano, aquella situación, plena de contradicciones íntimas, era insostenible. El no podía vivir deseando siempre y sin esperanza alguna de poseer la verdad. El empuje vital de su idealismo le obligó a salir de aquella vivienda, agrietada por la inseguridad y abierta a la zozobra de los vientos. Tenía que emigrar de allí prontamente, como lo hizo.

Uno de los más fuertes anhelos del hombre es la seguridad, el tomar una posición de la que no puedan desalojarle ningún enemigo o evento. Se trata de una necesidad vital, y en el fondo coincide con aquel anhelo de permanencia que San Agustín ha inscrito en la misma entraña ontológica de los seres, con aquella ley universal de la aspiración al reposo, que es igual-

[7] *Conf.* VI 4
[8] *Inferno* IV

mente una fuerza ponderal de alcance metafísico, sobre todo para el espíritu.

Este anhelo de seguridad y de quietud obligó a San Agustín a salir del estado congojoso de la duda. ¿Cuánto tiempo duró éste?

La crítica conservadora ha admitido la superación de la duda académica a lo menos desde la conversión, en la que le salteó un gran golpe de luz y de conocimiento nuevo, la *lux securitatis* de que nos habla el Santo [9].

«San Agustín—dice Wörter—quería, al discutir la cuestión académica, satisfacer una necesidad personal. Le urgía a él, como antiguo discípulo de la Academia, el problema de la posibilidad del conocimiento y de su verdad. Cierto que, desde la conversión, el punto fundamental del escepticismo había sido superado» [10]. Esta opinión tiene en su apoyo el testimonio de las *Confesiones*.

Después de referir el episodio de la lectura de San Pablo, dice: «No quise leer más ni era menester. Al instante, con el fin de este pasaje, como si una gran luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi duda huyeron» [11]. Y en otra parte añade: «Me habíais convertido a Vos tan plenamente, que ya no buscaba esposa, ni perseguía esperanza alguna de siglo, colocándome en aquella regla de fe en la cual una añeja revelación vuestra habíame mostrado a mi madre» [12]. Siempre se había entendido esta plena conversión como significativa de un cambio profundo y radical en pensamientos, en afectos y en obras. Las palabras anteriores no aluden expresamente a la eliminación de la duda académica, que fué anterior a su conversión misma, como diremos; pero la incluyen y presuponen. La conversión de San Agustín implica un firme sistema de certidumbres filosóficas y religiosas, que dieron a su vida nuevo apoyo y orientación. Con todo, no piensan así algunos hipercríticos modernos, los cuales se creen con derecho a demoler el valor histórico y documental de las *Confesiones*, gloriándose de conocer el estado de la conciencia ajena mejor que el mismo San Agustín, con haber sido justamente llamado «el mayor psicólogo del cristianismo». Así, W. Thimme, en un libro donde pone en duda la veracidad de las *Confesiones*, sostiene que desde el año 386 hasta el 391 San Agustín luchó por vencer el escepticismo de la nueva Academia con una concepción racional idealista del mundo. En Casicíaco se inicia el íntimo combate; el gran náufrago no encontró allí el puerto

[9] *Conf.* VIII 12.
[10] *Die Geistesenwicklung des A. Augustinus bis zu seiner Taufe* p.75 (Paderborn 1892). Véase igualmente al P. BOYER, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin* p.190-195 (París 1920); HELENE GROS, *La conversion de Saint Augustin* p.114-126; P. PEDRO FABO, O. R. S. A., *La juventud de San Agustín ante la crítica moderna* c.8 «Del escepticismo académico» (Madrid 1929).
[11] *Conf.* VIII 12.
[12] *Conf* ibid.

de reposo que solicitaba. Todavía luchaba con las olas y los vientos, sin haber saltado en tierra firme.

No llevó allí ninguna certidumbre sobre Dios, sobre la verdad o sobre el universo. Asistimos a las noches de insomnio de un hombre que, aun habiendo vencido las sugestiones del placer y de la gloria, reflexiona y reza para liberarse del fantasma de la duda. Los *Diálogos* revelan al agorista que jadea por el logro de la unidad íntima. Agustín no es un cristiano bien equipado de certidumbres, sino un amante de la sabiduría o un platónico en ciernes, «ein werdender Platoniker». El escepticismo empaña aún su pensamiento y fatiga su vida: *dass Augustin selbst noch Skeptiker sei:* Agustín todavía es un escéptico. He aquí la conclusión del libro [13].

Esta teoría hipercrítica, a la que no se puede negar paciencia y sagacidad de análisis, contradice a los datos de los *Diálogos* y de las *Confesiones,* pues retrotrae la conversión a una época tardía inadmisible: a la de su ordenación sacerdotal [14]. Mas la tradición ha sostenido siempre que San Agustín se convirtió al cristianismo en abril del año 386 y que su vida de Casicíaco no es la de un escéptico que anda con tanteos, sino la de un neófito fervoroso, asido a un núcleo de certezas religiosas e intelectuales, que serán las estrellas fijas de su espíritu para siempre [15]. El período crítico comenzó, sin duda, en Cartago en el año 383, en que embarcó para Roma como profesor de elocuencia. Durante los dos años siguientes, 384-85, en Milán, graves incertidumbres agitaron su espíritu. En el 386, con el método de la intuición platónica descubrió la luz interior, es decir, las verdades eternas, que dieron golpe mortal a la duda académica. La antigua Academia le salvó de las tinieblas en que le sumergiera la nueva. La conversión o adhesión a Cristo el mismo año orientó definitivamente su espíritu en el camino de la sabiduría.

Ciertamente San Agustín llevó a Casicíaco muchas incertidumbres, pero se había arrancado del cerebro dolorido el arpón de la duda académica. Ya no creía, con Demócrito y Cicerón, que la verdad estaba sumergida en un pozo profundo y que el hombre es incapaz de dar con ella [16].

El P. Portalié resume así el proceso evolutivo de este tiempo: «El espíritu de San Agustín del 383 al 386 pasa por tres fases distintas: en primer lugar hay un período de filosofía

[13] *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung* p.24 (Berlín 1908).

[14] Contradice igualmente al testimonio de San Posidio, que dice: *Et factum est divina praestante opitulatione, ut per illum talem ac tantum antistitem Ambrosium et doctrinam salutarem Ecclesiae catholicae et divina perciperet Sacramenta (Vita S. Augustini* c.1: ML 32,35). En Milán, pues, se convenció ya de la verdad católica. Suavemente penetraba en él la doctrina de San Ambrosio: *Veniebant in animum meum simul cum verbis quae diligebam, res etiam quas negligebam (Conf.* v 14).

[15] Para la prueba más completa de estos asertos remitimos al lector a los estudios ya citados de H. Gros y del P. Boyer.

[16] Cicerón, *Acad.* II 9.

académica y de filosofía descorazonada. No pertenecía ya a la secta maniquea, mas alternaba con sus adeptos, y en Roma se hospedó en casa de uno de ellos; mas la filosofía con que simpatizaba sólo le ofrecía dudas: *Itaque Academicorum more dubitans de omnibus, atque inter omnia fluctuans, manichaeos quidem relinquendos decrevi (Conf.* v 25: ML 32,718).

Afilióse, pues, al catecumenado católico, como después de su infancia, *donec aliquid certi luceret* (ibid., ibid.). Viene después un período de entusiasmo neoplatónico. Cuando leyó en Milán algunos libros de Platón y, sobre todo, de Plotino, recobró la esperanza de hallar la verdad. El que todavía se veía incapaz de concebir un ser espiritual *(Conf.* VII 1: ML 32,733), al meditar en las teorías profundas sobre la luz inmutable de la verdad, sobre el mal, que es esencialmente privación; sobre Dios, ser incorpóreo e infinito, fuente de todos los seres; sobre el Verbo mismo, que él creyó vislumbrar en estos libros, se sintió arrebatado por un nuevo espíritu y pasión por el estudio de la sabiduría... Viene, finalmente, un período de luchas y angustias, hasta que la luz entra en su alma por las divinas Escrituras *(Conf.* VII 20-21: ML 32,746): ellas le revelan las dos grandes verdades desconocidas por los platónicos: Cristo Salvador y la gracia de nuestra victoria. Pronto le conquistó la certeza de que Cristo es el único camino de la Verdad y salvación» [17].

Tenemos aquí el recobro de las dos fuerzas saludables necesarias para vencer la escepsis de que no puede prescindir el hombre sano: la *spes inveniendae veritatis* y la *via veritatis,* la esperanza de hallar la verdad y el camino de la misma.

El descubrimiento de las realidades espirituales mediante el método de la introversión platónica fortaleció su entusiasmo en orden a la posibilidad del hallazgo de la verdad. Se abrió a su mente una nueva zona de lo real, y este nuevo ejercicio de visión dió alas a su esperanza. Por otra parte, la *via veritatis* significaba el reconocimiento de dos luces que entonces fueron alumbrándose en los rodeos de su pensamiento: una divina y otra humana, la de la filosofía platónica y la del Evangelio. La razón y la autoridad le dieron la mano para sacarlo del precipicio académico.

En los libros *Contra los académicos* se clarean estas dos actitudes fundamentales, o digamos estas dos adhesiones a Cristo y a Platón, a la fe y a la filosofía: *Mihi certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorem* [18]. El pensador de Casicíaco se hallaba ciertamente adherido a Cristo, autoridad religiosa máxima, en cuyas manos puso las riendas de su espíritu, ansioso de la verdad. Y fuerzas racionales defendían esta adhesión. Con la fe en Cristo poseía Agustín un caudal sólido de conocimientos filosóficos, que die

[17] DTC, *Augustin* col.2271-72.

[18] CA III 20: ML 32,466. Con la sigla CA citaré los libros *Contra los académicos.*

ron amplitud y finura a su pensamiento: *Apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet, me reperturum confido* [19].

El cristiano y el pensador luchan aquí por una armonía interior, por una solución conciliadora entre la religión y la filosofía. El Evangelio y el platonismo son dos fuerzas que, sin confundirse, llevan a la verdad absoluta, sólo que el Evangelio la ofrece al hombre vestida de nuestra carne, es decir, ajustada a nuestra debilidad de párvulos. La autoridad del Evangelio le afianzó en la seguridad de hallar la verdad: «Pues creedme, o más bien, creed al que dijo: Buscad y hallaréis» (Mt 7,7) [20]. La doble adhesión excluye toda forma de escepticismo, contra el cual luchaban ya abiertamente la razón y la fe del catecúmeno de Casicíaco.

Otro punto que merece aclararse es el relativo al alcance o extensión de la duda académica de San Agustín, y si bien no faltan quienes entienden sus palabras: *Dubitans de omnibus*, en un sentido absoluto y radical, hay que darles un límite razonable. La duda no fué en él universal, sino esporádica y relativa, por incluir certezas indiscutibles. El siguiente pasaje de las *Confesiones* nos descubre el estado de la conciencia del Santo: «Y mientras tanto, Vos, Señor, con mano dulcísima y misericordiosísima, ibais palpando y modelando mi corazón y me hacíais considerar qué innumerable muchedumbre de cosas yo creía y no las veía, ni me había hallado presente cuando se realizaron; tantos sucesos en la historia de los pueblos, tantas referencias a lugares y ciudades que no vi jamás; el crédito copioso otorgado a los amigos, la mucha confianza dada a los médicos, la fe no negada a tantos otros hombres. Sin esta fiduciaria generosidad, nada absolutamente podríamos hacer en esta vida. Y, finalmente, me hacíais ponderar con qué firmeza y entereza de fe retenía en mi convicción de qué padres había yo nacido, lo cual no pudiera yo saber si, oyéndolo, no lo hubiera creído. Y depositasteis en mí la persuasión que no los que creían vuestros libros, que con tanta autoridad fundamentasteis en casi todas las gentes, sino más bien aquellos que no los creían, debían ser inculpados, y que no debía dar oídos a quienes por ventura me dijesen: ¿De dónde sabes que aquellos libros fueron comunicados al género humano por el Espíritu de Dios único, verdadero y veracísimo? Y esto mismo era lo que yo principalmente debía creer, porque, cualquiera que hubiese sido el ardor combativo y la fuerza de las objeciones calumniosas en los conflictos de los filósofos, de quienes yo había leído tantos libros, jamás pudo desarraigar de mí la creencia de que Vos fueseis lo que sois, aunque yo lo ignorase a punto fijo, y que el gobierno de las cosas humanas atañe a vuestra providencia. Y esto lo creía yo unas veces con más robustez y otras

[19] Ibid., ibid.   [20] CA II 3,9

con mayor flaqueza; no obstante, siempre creí que Vos existís, que tenéis cuidado de nosotros, por más que ignorase o lo que había de sentir de vuestra substancia o cuál fuese el camino que conducía o reconducía a Vos» [21].

La duda no melló en estas verdades de sentido común, fundamento de la vida misma, tan penetrada de fideísmo, como reconoce nuestro filósofo.

«Mantenía mi corazón libre de todo asenso, medroso del precipicio; y esta suspensión me mataba. Pues quería yo tener de aquellas cosas que no veía la misma certeza que tenía de que tres y siete son diez» [22]. El mundo invisible se eclipsó particularmente a los ojos de San Agustín, por carecer del brillo de evidencia de las cosas corpóreas.

De todos modos, sea cual fuere el alcance de la duda, no puede negarse que este período crítico imprimió rasgos fisonómicos en el genio del gran investigador del mundo invisible. San Agustín se hizo más profundo y rico, más próximo a la humanidad que jadea en la rebusca de la verdad. Le obligó a pulir el interior del espíritu de opiniones ligeras y a introducir en él el resplandor de las certezas vitalicias, que dan apoyo al saber.

«Por errado que sea el escepticismo, dice J. Hessen, no se le puede negar cierta importancia para el desarrollo espiritual del individuo y de la humanidad. Es en cierto modo un fuego purificador, que limpia a éste de prejuicios y errores y le empuja a la continua comprobación de sus juicios. Quien haya vivido íntimamente el principio fáustico: «Yo sé que no podemos saber nada», procederá con la mayor circunspección y cautela en sus indagaciones» [23].

También fué para San Agustín fuego purificador el escepticismo, pues le dió una plenitud de experiencia provechosa y le metió más adentro en sí mismo, en las honduras cristalinas y ontológicas del ser íntimo, de donde no puede desalojarse al espíritu con ningún empellón.

Y esta entrada en sí mismo será fructífera para toda la cultura europea, y sobre todo hallará una profunda resonancia en el espíritu crítico del hombre moderno.

CAPITULO III

LOS LIBROS CONTRA LOS ACADÉMICOS, O LA CRITERIOLOGÍA AGUSTINIANA

Dichos libros fueron escritos en el retiro de Casicíaco en el año 386, los días 11, 12, 20, 21 y 22 de noviembre, y dedicados a su bienhechor Romaniano, maltratado a la sazón por los desaires de la fortuna. Los compuso para robustecer el anhelo

[21] *Conf.* VI 5
[22] *Conf.* VI 4   [23] *Teoría del conocimiento* p.57

profundo y esperanza de hallar la verdad, debilitada por los argumentos de los escépticos. Al problema de la certeza consagró las primicias de su pensamiento, liberado de la duda, enfrentándose con las dificultades de la escuela de Carnéades, que hasta entonces no había sometido a un examen prolijo. Sobre estos diálogos escribió en el año 416: «Al principio de mi conversión escribí tres libros acerca de esta materia. Al que pueda y quiera leerlos, cierto estoy que no le impresionarán los muchos argumentos de los académicos» [1].

En el *Enchiridion*, escrito en el año 421, los juzga así: «Con este fin escribí tres volúmenes al principio de mi conversión, para quitar el estorbo de las objeciones (de los académicos) que como en la puerta misma me impedían el acceso. Era forzoso acabar con la desesperanza de hallar la verdad, que parecía robustecida con los argumentos de los académicos» [2].

San Agustín volvió repetidas veces al gran tema de la certeza, que es base de toda filosofía, remitiendo siempre a los libros *Contra academicos*, por haber formulado en ellos una doctrina definitiva, si bien al retocarla en otros libros, como en los *De vera religione, De civitate Dei* y el *De Trinitate*, dió nuevo realce a su pensamiento. Pueden tomarse, pues, como la fuente primera y principal de su criteriología. No pretendió combatir en ellos una duda real o una desconfianza radical de hallar la verdad, sino más bien los resabios de las objeciones que se erguían en su imaginación, las argucias dialécticas de aquellos pensadores audaces, que introdujeron una nueva filosofía para no filosofar, como les reprocha un antiguo escritor eclesiástico, Lactancio: *Nova non philosophandi philosophia*. Era necesario dar a la vida nueva sólidos cimientos y edificar el palacio de la sabiduría desde lo más hondo, protegiendo la nueva cultura espiritual contra los enemigos del saber.

Aquí se muestra ya la pujanza creadora del máximo Genio del Occidente: «San Agustín—dice Heimsoeth—es decisivo en esta cuestión. Justamente con respecto al problema de la subjetividad, se le ha llamado, y no sin exageración de los términos, el primer hombre moderno. De hecho, con su doctrina de la autocertidumbre de la conciencia, puso la base para la evolución de los milenios posteriores. La ingente fuerza de la nueva vida religiosa en este hombre, perteneciente aún en muchos otros aspectos a la antigüedad posterior, da plena expresión al gran cambio en este punto, adelantándose en toda la Edad Media y en doce siglos al famoso principio de Descartes» [3].

M. Baumgartner dice también: «Signo característico de un espíritu realmente filosófico y crítico es el hecho de que la obra primeriza de Agustín vaya dirigida contra el escepticismo, proponiéndose establecer los cimientos sobre que descansa todo conocimiento cierto. Frente a la negación escéptica de la verdad, procuró San Agustín refutar primero las objeciones del escepticismo sensualista, fundadas en los engaños de los sentidos, de las alucinaciones y vida de los sueños. Pero además, y en esto consiste lo importante de su labor, dedicóse sobre todo a descubrir las verdades en que la duda no puede hacer mella. Mas ¿cómo encontrarlas? ¿Qué método adoptar para hallarlas? De la solución que diese a esta cuestión parecíale depender todo el éxito. Dice expresamente que había creído que la verdad permanece oculta únicamente porque no disponemos de un método adecuado para descubrirla. Y este método se lo dió la filosofía neoplatónica. La verdad no hay que buscarla en el exterior, en los sentidos, en la experiencia, empíricamente, sino en la propia intimidad, en la conciencia y por intuición del espíritu. Encontró así San Agustín el punto arquimédico mucho antes que Descartes, y descubrió la certeza de los hechos de la conciencia. Esto le adjudica un puesto de honor en la historia de la filosofía y le coloca junto al fundador del pensamiento moderno» [4].

[1] *De Trin* XV 12,21 ML 42,1074 75
[2] *Ench* 20,7 ML 40,242
[3] *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* p 140 (Madrid 1946).

En el umbral mismo del pensamiento agustiniano se yergue una criteriología o investigación de los fundamentos en que descansa el saber y conocimiento de la verdad. «Nosotros conocemos la verdad: he aquí el hecho sobre el cual descansa la filosofía de San Agustín» [5]. Con la introspección platónica se vigorizó su ojo interior, para encararse «en el lampo de una mirada temblorosa con la luz inteligible que le bañaba, cuando sin ninguna suerte de hesitación clamaba a voz en grito que lo inmutable debía ser preferido a lo mudable» [6].

Sigamos, pues, el proceso del razonamiento en la polémica antiacadémica para captar el contenido formal de los *Diálogos*, escritos con este fin.

Para lo cual conviene distinguir, con el citado P. Boyer, dos clases de pruebas: unas indirectas y otras directas [7].

En el primer aspecto, la doctrina académica, como toda doctrina que profesa la duda, está minada de contradicciones, que anulan la duda universal. Es ya clásica la objeción contra los escépticos: Si no sabéis nada, si no asentís a nada, ¿cómo podéis construir un sistema? Si el conocimiento en el sentido de una aprehensión real del objeto es imposible, hay que abstenerse totalmente de juzgar y defender ningún sistema.

San Agustín da también otra forma a su razonamiento, con la base del concepto del sabio y de la sabiduría, que fueron adulterados por los académicos.

Ellos consideraban, naturalmente, su doctrina como una escuela de la sabiduría y aspiraban a formar al sabio, atrayendo a los discípulos «con el dulcísimo y santísimo nombre de la

[4] *Los grandes pensadores San Agustín* p 18-19
[5] CH BOYER, *L'idée de vérité* p 12
[6] *Conf* VII 17
[7] O c , p 12ss

sabiduría» [8]. Mas hay un enlace irrompible entre el sabio, la sabiduría y la posesión de la verdad. El sabio debe poseer la verdad, siendo, por lo mismo, un argumento vivo y ambulante del hecho del conocimiento y posesión de la misma. El concepto de la sabiduría, tal como lo maneja San Agustín, enriquecido con elementos cristianos, nos viene de la *sophia* de los antiguos filósofos. Según ellos, comprendía el saber seguro e inmutable. «Este saber de lo inmutable, de lo que es siempre, allá en las ultimidades del mundo, es a lo que el griego, al igual que todos los pueblos que han sabido expresarse, llamó *sophia*, sabiduría» [9].

Mas la *sophia*, lo mismo en la concepción de los griegos que en la de los cristianos, entraña una conexión necesaria con la verdad. Una sabiduría vaciada del conocimiento de la verdad es *contradictio in terminis*. Según San Agustín, se asocian entre sí las tres cosas: sabiduría, verdad y beatitud: *Num aliam putas esse sapientiam nisi Veritatem in qua cernitur et tenetur summum bonum?* [10]

Los académicos alteraron substancialmente este concepto del sabio y de la sabiduría. El sabio académico es un ser irracional y contradictorio: *qualem ratio non habet*, dice el Santo [11]. «Es un despropósito decir que uno es sabio y no posee la sabiduría» [12]. «Plúgoles decir a ellos, o más bien, les pareció que el hombre puede ser sabio y, con todo, ignorar la sabiduría» [13]. Particularmente es entrañable a ella el saber de ciertas cuestiones vitales, sobre todo *cur vivat, quemadmodum vivat, utrum vivat?* [14] El sabio debe saber si vive, cómo vive, para qué vive, porque la sabiduría es la ciencia y el arte de vivir. Por eso, además del elemento cognoscitivo, inseparable, implica el directivo con respecto a la vida. Aristóteles dice que uno de los sentidos que el vocablo *sabio* poseía en su tiempo es de dirigir a los demás y no ser dirigido de nadie [15]. El concepto socrático de la sabiduría como ciencia de las costumbres significa igualmente una firme toma de posición en el orden práctico. La sabiduría no sólo implica una conexión con la verdad, sino con el bien soberano, el *summum Bonum*, que es meta de las más profundas y últimas aspiraciones. La conducta del sabio debe ir determinada por la razón para darle la debida consistencia que exige, como rebusca del soberano bien. Si la sabiduría, pues,

[8] CA III 9,19: ML 32,944.
[9] X. ZUBIRI, o.c., p.206.
[10] *De lib. arb.* II 8,26: ML 32,1254.
[11] CA III 4,10: ibid., 939.
[12] Ibid., ibid., 9: ibid.
[13] Ibid. Lúculo formula el mismo argumento contra Cicerón: *Sapientia si se ignorat, sapientia sit necne: quomodo primum obtinebit nomen sapientiae?* (*Acad* II 8,19).
[14] CA III 9,19. El mismo Cicerón atribuye al sabio esta «cultura de las postrimerías», que diría Ortega y Gasset: *Etenim duo haec esse maxima in philosophia iudicium veri et finem bonorum; nec sapientem posse esse, qui aut cognoscendi initium ignoret, aut extremum expetendi, ut aut unde proficiscatur aut quo perveniendum sit nescit* (*Acad.* II 9,21).
[15] *Met.* 982 a.17.

como impulso de adquisición de la verdad, arrastra al hombre al conocimiento de las últimas razones, como principio ordenador y práctico lo lleva al último fin o realización del bien propio.

El conocimiento y orientación hacia el fin último asienta la acción sobre seguras bases racionales, en que debe apoyarse la vida humana. Y aquí se patentiza de nuevo la extraña contextura espiritual del sabio académico, que se halla imposibilitado para la acción por haber renunciado a todo conocimiento cierto o digamos a toda teoría o contemplación de la verdad. San Agustín hace suyo el argumento del interlocutor Cicerón: «Arrojaré con todas mis fuerzas el dardo poderosísimo, si bien enmohecido por el tiempo: *Qui nihil approbat, nihil agit* [16]. Quien no admite nada cierto, nada obra, pues sin certeza no es posible la acción. Para obrar con la constancia y valentía que exige el cumplimiento y realización del orden moral, que es la gran tarea del sabio, ha de conocerse el bien último y los medios que a él conducen. Una conciencia en suspenso de duda no puede determinarse, y ha de caer forzosamente en una inercia fatal. San Agustín había experimentado el efecto enervante de esta doctrina académica: «No sé cómo me inocularon en el ánimo la probabilidad de que el hombre no puede hallar la verdad; por lo cual me hice perezoso y remolón y no me atrevía a investigar lo que no les fué otorgado a varones tan agudos y doctos» [17].

Por ignorar esta filosofía de los fines, el sabio académico no puede ordenar la vida ni dirigirla a una meta fija. Con todo, él mantiene en su escuela que el fin del sabio es buscar la sabiduría por los caminos de la eterna incertidumbre, es decir, con un movimiento sin fin.

Esta concepción pugna igualmente con las más profundas convicciones de la antigüedad y de la filosofía cristiana, porque introduce en el espíritu una acción y movimiento sin fin ni posibilidad de reposo. Aquí el movimiento se considera como fin en sí mismo, según una tendencia también morbosa en el espíritu fáustico de nuestro tiempo, que se revela en el dicho de Lessing: «Puesto por Dios en el trance de elegir, preferiría la marcha siempre activa hacia la verdad, con todos los peligros de extravío y error, a la segura posesión de la misma.» La vida del sabio académico está condenada a perpetua gravitación sin centro, es decir, a un movimiento inconcebible y contrario a las leyes gravitatorias de todo espíritu sano. Es un anhelo puro sin perspectiva alguna de satisfacción, esto es, una imagen de infierno cristiano. Por lo cual, este tipo de sabio se halla radicalmente separado de la vida feliz, como concluye San Agustín en el libro *De beata vita*.

Contra el parecer de Licencio y de Cicerón, que ponían

[16] CA III 15,33: ibid., 931.
[17] CA II 9,23.

la vida en la investigación sin esperanza de hallazgo de la verdad, el realista Trigecio, a quien aplaude San Agustín, enlaza la búsqueda y el hallazgo, la caza y el sabor de la pieza cogida, las aventuras del camino y el descanso de la posada. La vida en el tiempo es movimiento, pero su verdadero sentido es el reposo. La causa final del movimiento investigatorio sólo puede concebirse cuando se le da como remate el reposo contemplativo de la verdad. Lo mismo la vida afectiva que la contemplativa exigen para determinarse términos claros, adonde ha de dirigirse el espíritu.

En otros términos, los académicos disociaban la acción y la contemplación, la teoría y la práctica, al negar la posibilidad de todo conocimiento, sumiendo en el caos la existencia del ser racional. Por eso se vieron forzados a admitir ciertas verdades provisionales, dando la primacía a la razón práctica sobre la especulativa y anticipándose a Kant, el cual anuló el vigor especulativo de la razón y el valor de los conocimientos metafísicos.

Nos hallamos, pues, aquí con una especie de «filosofía del como sí» de Vaihinger. Mas para San Agustín, como para la sana antigüedad y la Edad Media, es indubitable la supremacía directiva del pensamiento sobre la acción, del *logos* sobre el *ethos*. «Un mero obrar *como sí* es imposible que constituya a la larga el último término en que descansa el espíritu humano» [18].

En el pensamiento académico y probabilista subyace el gran peligro de la subversión ideológica que caracteriza al hombre moderno: el de que la vida activa avasalle a la contemplativa y el querer y la razón vital impere y se sobreponga al conocimiento. El voluntarismo adquiere un predominio exorbitante, ya que toda verdad es insegura y sospechosa.

Todo el orden moral se ve amenazado con esta teoría, porque falta a la conciencia un firme asidero objetivo.

San Agustín, en este punto, enumera las consecuencias inevitables de relajación moral del sistema académico: *ipsa facta hominum et mores considerare coepi*. «Y entonces me vinieron a la imaginación cosas tan graves y capitales, que ya no me excitaban a la risa, sino a la indignación y llanto, viendo que hombres tan doctos habían patrocinado ideología tan criminal» [19].

Si la probabilidad, término tan elástico para la formación de la conciencia, ha de ser la norma de la acción, se abre una ancha brecha a la moral para los homicidios, parricidios, sacrilegios, etc. «El que crea que estas cosas no puedan persuadirse probablemente, lea el discurso con que Catilina persuadió a los suyos el parricidio de la patria, crimen universal en que todos los otros se contienen» [20].

[18] J. DE VRIES, *Pensar y ser* p.6.
[19] CA III 15,34.
[20] Ibid., n.36.

Según San Agustín, no sólo yerra el que toma un camino falso, mas también el que no sigue el verdadero. A esta conclusión lleva el apólogo de los viajeros del bivio. El ingenuo que se fió de las indicaciones del campesino, llegó pronto a la meta de su destino, mientras el crítico y el suspicaz que suspendió el juicio y la marcha, buscando un acierto probable, cayó en el lazo del engaño, preparado por el impostor. Toda su filosofía probabilista y habilidad académica le salió fallida. El suspender sistemáticamente el juicio, cruzándose de brazos en el bivio o en las innumerables bifurcaciones de los caminos de la vida, nada resuelve ni exime del error. Se equivoca el que toma un camino falso por verdadero, mas también el que, por evitar el camino falso, se detiene en el cruce vial y después, a lo mejor, atropelladamente se deja guiar de un impostor. Ni vale escudarse con lo verosímil, o aproximación a lo verdadero. Para San Agustín implica contradicción *in terminis* negar toda verdad absoluta y establecer como normas de acción las aproximaciones a ella. ¿Cómo se atreve a hablar de parecido con la verdad el que no conoce su semblante? [21] El relativismo probabilista no es suficiente base para la vida [22]. Se trata, pues, de una posición intelectual insostenible y contradictoria, pues la verosimilitud no salva el extravío de la conciencia.

Mas los fundamentos de la refutación agustiniana yacen más hondos, y ellos forman propiamente las bases de la criteriología del Santo. Los académicos, exagerando la fuerza ilusoria de los sentidos y de la fantasía sobre los muchos errores que de ellos se derivan, cavaron los cimientos de la defensa sistemática de la duda; pero San Agustín, con mucha penetración, ahonda en las capas más íntimas de nuestro ser, todo él empapado de certezas vitalicias e indestructibles. La adhesión a la verdad es un hecho vital y nutricio de nuestra existencia, y el mundo se reirá siempre de los pirrónicos que quieran ponerla en duda; y mientras los discípulos de Zenón habían forjado una teoría de la percepción de imposible logro para el hombre, al parecer de la segunda Academia, San Agustín opone a las objeciones, de carácter empírico sensualista casi todas, un sistema de certidumbres invulnerables a la escepsis. «Partiendo de aquí—dice Heimsoeth—, da San Agustín el gran paso que le pone en completo contraste con la manera de pensar general de la antigüedad. Para ésta, la

[21] CA II 7,16-19. San Agustín expone con relieve este argumento para convencer a Licencio del absurdo de la pura verosimilitud como meta del conocimiento.
[22] J. Hessen dice, combatiendo esta forma mitigada de escepticismo: «No podemos tener nunca la pretensión de que nuestros juicios sean verdaderos, sino tan sólo de que sean probables. Pero esta forma de escepticismo añade a la contradicción, inherente en principio a la posición escéptica, una contradicción más. El concepto de la probabilidad supone el de la verdad. Probable es lo que se acerca a lo verdadero. Quien renuncia al concepto de la verdad tiene, pues, que abandonar también el de la probabilidad» (*Teoría del conocimiento* p.56, Madrid 1929). Es la substancia del pensamiento de San Agustín. Montaigne expresa el mismo pensamiento. Véase BOYER, l.c., p.26 n.3.

más inmediata y primitiva de todas las certidumbres residía en el ser del cosmos, en la objetividad extensa e ideal, en la cual vive el alma como un miembro particular, teniendo parte en ella, sirviendo de mediador entre aquellas esferas, siendo el punto crítico en el proceso del universo. Los sofistas, y más aún el escepticismo de la última época, habían conmovido la seguridad de esta base y se habían esforzado por disolver el mundo entero, y con él toda la realidad absoluta, en relatividades y apariencias. Esto les condujo, con necesidad fundada en la naturaleza de las cosas, hasta el concepto de la conciencia e hizo sospechar la primacía que debía recaer sobre el sujeto en la cuestión de la certeza, cuando se parte de la duda sobre el mundo. Pero el peso de estas investigaciones seguía recayendo en lo negativo y destructivo; el interés seguía concentrado en el mundo exterior. Mas ahora San Agustín, cuya juventud había pasado por todos los caminos de la duda académica, encuentra el centro de una nueva seguridad inmediata e indudable, y, por ende, el origen de todo conocimiento seguro en el saber que tiene el alma de sí misma. Cualesquiera que sean las cosas y las formas dadas que se muestran aparentemente inciertas y relativas y de que se puede dudar, la duda misma y el patente error implican, como certeza primera e inconmovible, la existencia del alma sumida en la duda y de las percepciones desenmascaradas en su apariencia como determinaciones internas del alma... El alma, cuyo ser parece en un principio sucumbir a la duda en el cosmos en que vive, se revela como la realidad inmediatamente cierta, buscada antes en un lugar falso. No se debe buscar el alma en el mundo exterior, que se ha convertido en incierto, sino, a la inversa, es necesario plantear la cuestión del ser y del sentido de lo real objetivo, partiendo de la realidad del alma, dada a sí misma, inmediatamente sentida. La experiencia interna tiene la absoluta primacía sobre toda la externa en cuanto a la evidencia. En esto se expresa epistemológicamente la nueva posición del pensador cristiano ante la vida. Claramente es conquistada la realidad primitiva de la conciencia, largo tiempo desconocida. Pasan a primer término los hechos de ésta. Lo que existe y vive—y existe y vive eternamente—es ante todo el alma y las realidades espirituales de su naturaleza. Todo lo demás que pretende ser, necesita probarse partiendo de aquí» [23].

Tenemos aquí el punto arquimédico de la filosofía de San Agustín: la realidad del mundo de la conciencia, aprehendido con un acto de intuición inteligible. Todos los «tropos» o argumentos del escepticismo antiguo son innocuos si, en vez de aludir a la realidad trascendente, nos referimos sólo a la inmanente en la conciencia. Frente a la masa móvil de sensaciones, opiniones, afectos y sentimientos, el espíritu ofrece

[23] O. c., p. 142-43.

un núcleo resistente y sólido, que no puede ser desgastado por la duda. Por eso, «la duda universal no sólo es imposible, sino infundada e ilegítima. San Agustín lo prueba haciendo un llamamiento al testimonio de la conciencia, que atestigua en nosotros la existencia de una intuición de lo inteligible en condiciones en que el engaño no puede darse. En efecto, una sencilla reflexión sobre el contenido de nuestras verdades nos persuade esta existencia invariable de un gran número de verdades» [24]. Contra las dos afirmaciones académicas: *nihil percipi posse, nulli rei debere assentiri* [25], subsiste el hecho de la percepción de verdades con un asentimiento indestructible. La intuición de la existencia y de la vida propia y de las verdades del mundo inteligible entiban la argumentación del debelador del escepticismo.

San Agustín aprehende el espíritu como vaso incorruptible de evidencias, inmunes de todo engaño. Hay también la que llama él *evidentia rerum* [26], evidencia de las cosas, en que no puede mellar la duda. ¿Quién llegará, por ejemplo, a decir que no sabe si es hormiga u hombre? [27]

Mas, sobre todo, los libros que aquí analizamos hacen hincapié en el patrimonio axiológico, que el hombre posee, independiente de todo estado subjetivo. Son las normas *a priori* que regulan nuestros conocimientos de la dialéctica, ontología, matemática, estética y ética. Así, verbigracia, la dialéctica formula muchas proposiciones de carácter evidente y necesario: «Si son cuatro los elementos del mundo, luego no son cinco. Si hay un solo mundo, no son dos. No puede ser el alma inmortal y mortal al mismo tiempo. Ni el hombre puede ser al mismo tiempo feliz e infeliz. Estas y otras innumerables verdades, que no pertenecen a la jurisdicción de los sentidos, en sí mismas son verdaderas: *in se ipsa vera* [28]. Hay, pues, una esfera de lo inteligible, un reino puro y luminoso de la verdad, donde no pone el pie la dubitación.

Las proposiciones disyuntivas pertenecen al mismo género. Contra la definición de Zenón: *Tale comprehendi et percipi posse quale cum falso non haberet signa communia*, forja este dilema: *Utar complexione securissima: Scimus enim aut veram esse aut falsam: non igitur nihil scimus* [29]. O es falsa o verdadera esa definición, arguye en otra parte: si es falsa, cae por tierra todo el sistema académico, como fundado en una proposición falsa. Y si es verdadera, luego alguna verdad conocemos.

Con idéntica validez y fuerza se presentan a nuestros ojos las verdades matemáticas. Puede hallarse el hombre sometido a los más fuertes vaivenes de su ser, y siempre lucirá idéntica en su mente la verdad. «Si existen seis mundos más uno, en

[24] THONNARD, o. c., n. 149
[25] CA III 22
[26] CA III 10,22
[27] Ibid., ibid.
[28] CA III 13,29
[29] Ibid., III 9,21

suma serán siete... Que tres multiplicado por tres es igual a nueve y cuadrado de los números inteligibles, es necesario que sea verdad, aun cuando todo el mundo delire» [30]. Con parecida certidumbre y luminosidad brillan las normas y principios de la ética y estética.

Pisamos aquí el terreno firme de la epistemología agustiniana: lo forman las verdades absolutas, necesarias y universales, independientes de la experiencia externa y captadas con una intuición. Ellas tienen su punto final de apoyo en Dios, Ser absoluto, Verdad primera y fontal, Valor de todos los valores.

A ésta debe añadirse la intuición empírica del sujeto psíquico con sus actos: yo *pienso*, yo *recuerdo*, yo *vivo*, yo *quiero*. La doble intuición garantiza los fundamentos del saber humano. Por eso, la sofística académica no tiene aplicación aquí: sus objeciones son balas perdidas en el aire. Esta certeza inmediata de nuestro ser íntimo no pertenece al reino de los sentidos externos. Por eso San Agustín confiesa que las armas de los académicos no hieren a todos: *Quidquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos valet* [31]. Alude aquí a los platónicos, cuya doctrina sobre la visión de los dos mundos, uno sensible y otro inteligible, sirve de soporte a su refutación escéptica. Hay dos mundos y dos órganos de captación de los mismos: los sentidos y la mente, ojo espiritual del hombre [32]. En el mundo inteligible está entronizada la verdad misma, que es objeto de una contemplación inmediata, libre de todo error.

Mas no puede colegirse de lo dicho que San Agustín acepte como válidas las objeciones del escepticismo sensualista contra la percepción y objetividad del mundo sensible, que también es objeto de la experiencia del hombre.. «Frente a las objeciones del escepticismo sensualista mantiene San Agustín firme la objetividad del conocimiento sensible y la realidad del mundo corpóreo. Los sentidos nos dan una imagen segura y fiel del mundo. El mundo es tal como nos aparece» [33]. Cierto que el saber empírico del mundo externo no posee la lumbre de evidencia y objetividad propia del inteligible. Mas San Agustín no disocia ambos mundos, abrazados en la unidad del sujeto pensante. Hay certezas que atañen a la realidad física del mundo que nos rodea: *in istis physicis nonnihil scio* [34]. La experiencia externa pertenece igualmente al tesoro de la vida del espíritu, del que no puede despegarse.

«El mundo de la experiencia, desde luego, impone cierta suma de certidumbres. Contra la evidencia de la realidad del universo sensible no hay escepticismo que valga. Los sentidos pueden muy bien engañarnos sobre la naturaleza de las

[30] Ibid., III 11,25.
[31] CA III 11,26.
[32] Ibid., III 17,37.
[33] BAUMGARTNER, o.c., p.21.
[34] CA III 10,22.

cosas que vemos, pero no sobre su existencia: aunque no fueran más que aparentes, sería verdad que estas apariencias existen. Porque al afirmar la existencia del mundo exterior, no afirmamos sino lo que vemos y tal como lo vemos» [35].

Los sentidos no nos engañan, y en los errores que de ellos proceden interviene la voluntad con su precipitada propensión a extralimitarse de los términos del simple informe de la sensación.

Y el mundo sensible, además de la capa superficial, que es del dominio de la percepción de los sentidos, como los colores, figura, etc., ofrece otra más profunda, perteneciente al dominio de la metafísica. Los conceptos de unidad, de número, de medida, de peso, de verdad, de bondad, etc., aluden a un conocimiento superior al de la intuición sensible, si bien apoyados en ella [36]. Sobre todo, San Agustín ha dado una significación extraordinaria a la matemática en la concepción del universo visible. Los números tienen verdadero ser e iluminan el orbe de la experiencia empírica. Introducen un orden inteligible en los datos de la experiencia, y el universo se hace razonable. Las ideas de San Agustín recuerdan un dicho de Galileo, según el cual, el libro de la naturaleza está escrito con letras matemáticas. Así, ambos mundos se hallan comunicados entre sí: la luz viene de arriba de las normas y patrones que el espíritu intuye en sí mismo para enjuiciar todo el material aportado por la experiencia sensible.

En resumen: la gran palabra victoriosa en que se cifra el triunfo de la verdad sobre el escepticismo es la palabra intuición en su triple dimensión: *sensible, empírico-psicológica* e *intelectual*. El pensador de Casicíaco parte de una intuición fecunda y germinal hacia otra contemplación dichosa y plenaria, en que consistirá la *vita beata*. Entre ambas intuiciones corre, inquieta y ondulante, la línea de la dramática existencia de San Agustín.

CAPITULO IV

EXAMEN DE ALGUNOS LUGARES PARALELOS

Con progresiva creación de fórmulas dió San Agustín expresión a su pensamiento criteriológico esencial, tal como se contiene en los *Diálogos*. Siempre conservó la posición tomada en Casicíaco, es decir, «la nueva doctrina sobre la absoluta primacía de la certeza y la preeminencia metafísica de lo in-

[35] CA III 11,24. R. JOLIVET, *Dieu Soleil des Esprits* p.12-13. J. Hessen, contra la opinión de Kälin, según el cual, para San Agustín no es posible sino la *doxa* u opinión del mundo sensible, admite «eine nieder Provinz des Wissens» (*Metaphysik der Erkenntnis* p.61). Lo mismo siente Baeumker (*Philosophisch. Jahrbuch*, 34 [1921] 175). Cf. BOYER, o.c., p.41ss, sobre el valor de los sentidos.

[36] Cf. CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee I problemi fondamentali del platonismo nella storia della filosofia*, parte II: *S. Agostino* 1-102 (Città di Castello 1933).

terior, tan profundamente revolucionaria para toda la filosofía, que dió la norma a los grandes movimientos de la Edad Media» [1]. En los retoques posteriores se le ve firmemente asido a la luz interior de los hechos primordiales, de ineludible transparencia y volumen en la biosfera del espíritu: *Yo pienso, yo vivo, yo quiero.* Es siempre la realidad del alma absolutamente cierta e inmediatamente garantizada. Los *Diálogos* de Casiciaco admiten la fuerza probatoria de esta evidencia. «Los libros *Contra los académicos*—dice Jolivet—esbozan ya, de pasada, una primera forma del *cogito* agustiniano. El *De beata vita,* compuesto entre el primero y el segundo libro *Contra academicos,* expone con fuerza que el orden del pensamiento parte de la certeza de nuestra propia existencia, certeza que, según precisan los *Soliloquios,* está fundada sobre la de nuestro propio pensamiento. Este argumento vuelve San Agustín a tomarlo en el año 416. El muestra que, si las objeciones de los escépticos se apoyan en las ilusiones de los sentidos y los sueños, fracasan totalmente dirigidas contra la existencia del propio pensamiento. Poseemos una ciencia íntima por la que sabemos que vivimos» [2]. Esta *intima scientia qua nos vivere scimus* [3], contra la que se estrellan todos los esfuerzos de los pirrónicos, se preludia en los libros que estamos analizando: «Mejor sería decir que al hombre le es imposible la adquisición de la sabiduría que sostener que el sabio no sabe por qué vive, para qué vive, si vive» [4].

En los *Soliloquios,* escritos poco después, vuelve a la intimidad del pensamiento, como punto de partida seguro para la marcha dialéctica del raciocinio:

R.—Tú, que deseas conocerte, ¿sabes que existes?

A.—Lo sé.

R.—¿De dónde lo sabes?

A.—No lo sé.

R.—¿Eres un ser simple o compuesto?

A.—No lo sé.

R.—¿Sabes que piensas?

A.—Lo sé.

R.—¿Luego es verdad que piensas?

A.—Ciertamente [5].

En el diálogo acerca del libre albedrío emprende una demostración de la existencia de Dios, que parte igualmente de la evidencia de los hechos interiores, donde no cabe ilusión:

A.—Por lo cual, para tomar principio de verdades evidentes, te pregunto si tú existes. ¿O acaso temes aquí ser víctima de un engaño, cuando absolutamente no podrías ni engañarte, en caso de no existir?

E.—Pasa adelante a tratar lo demás.

A.—Luego, siéndote cosa manifiesta que existes, y no podrías tener esta evidencia si no vivieras, también es cosa clara que tú vives: ¿comprendes que ambas cosas son verdaderísimas?

E.—Lo comprendo muy bien [6].

En el libro *De vera religione,* colocándose en la raya común de partida de los escépticos, o la duda, luego se adelanta y separa de ellos triunfalmente. En los más profundos estratos de la duda subyace la verdad absoluta, inquebrantablemente segura. Ella conduce directamente a Dios.

«Quien se conoce como dubitante, conoce con certeza la verdad. Luego todo el que duda de la verdad, en sí mismo tiene una verdad de la que no duda. Pero todo lo verdadero lo es tal por la verdad. Quien duda, pues, no puede dudar de la verdad» [7]. San Agustín descubre lo absoluto, es decir, el *lumen sine spatio locorum et temporum,* la luz eterna inmaterial e intemporal [8], en todos los procesos psíquicos, por contingentes que sean. En el meollo más interior de la duda se esconde la verdad, transparente al buscador de certezas. En el principio de la duda se oculta el principio de la verdad que nos liberta y renueva. Por eso, «más fácilmente dudaría de mi vida que de la existencia de la verdad, hecha visible a la inteligencia al través de las cosas creadas» [9]. La verdad es para San Agustín un hecho vital, ligado a la entraña misma del ser humano.

En los libros *De Trinitate,* las fórmulas sobre este punto adquieren nuevo vigor. El espíritu es un ser prodigioso que puede entrar en sí mismo y salir de allí con un rico botín de verdades. El cultivo de la experiencia interna es un postulado de la fe trinitaria y la concepción del alma, imagen de Dios. San Agustín investiga las funciones psíquicas en su orden ascendente, para descubrir las maravillosas huellas del Creador.

Y siempre el espíritu, al encontrarse consigo mismo, se encuentra con la verdad, como una divina perla escondida en el fondo íntimo.

«Con una ciencia íntima sabemos que vivimos, y el académico no puede objetarnos: Tal vez estás soñando y no reparas en ello. ¿Pues quién duda de que las visiones de los que sueñan son muy parecidas a las de la vigilia? Pero quien posee la certeza de su vida, no dice: Yo sé que velo, sino: Yo sé que vivo. Luego, ora duerma, ora vigile, vive. Y en esto la conciencia onírica no puede engañarse, porque dormir y

[1] HEIMSOETH, o.c., 145.

[2] O.c., p.20-21. El *Cogito* de San Agustín, precursor del de Descartes, le ha merecido el título de *Urheber des modernen Denkens,* fundador del pensamiento moderno, según le califica G. Windelband *(Geschichte der Philosophie* p.231, Tubinga 1910)

[3] *De Trin.* XV 12,21: ML 42,1073.

[4] CA III 19.

[5] *Sol.* II 1.

[6] *De lib. arb.* II 3,7: ML 32,957

[7] *De ver. relig.* 39,73: ML 34,154-5.

[8] Ibid., ibid

[9] *Conf.* VII 10

soñar es cosa de quien vive. Ni puede el académico contra esta evidencia insistir: No estás tal vez en tus cabales, porque las imaginaciones de los enfermos se parecen muy mucho a las de los sanos. Pero el que está enfermo, vive. No dice contra los académicos: Yo sé que estoy en mis cabales, sino: Yo sé que vivo. Luego nunca puede engañarse ni mentir el que dijere que sabe que vive. Opónganseles, pues, mil géneros de visiones falaces al que dice: Yo sé que vivo, y no se amilanará, pues el que se engaña, vive» [10].

En otro pasaje del mismo libro extrae los elementos contenidos en el hecho de la duda: «Si duda, vive; si duda, recuerda que duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe dar ligeramente su consentimiento. Quien duda, pues, sea de lo que fuere, no puede dudar de todas estas cosas, las cuales, si faltasen, no sería posible ni la misma duda» [11].

La investigación de la imagen divina en nosotros le introduce en la *Ciudad de Dios* en el mismo hecho. El espíritu se descubre a sí mismo al hallar la manifestación y huellas de la conciencia infinita del Creador: «Y aun nosotros, en nosotros mismo reconocemos la imagen de Dios, esto es, de aquella suma Trinidad, aunque no tan perfecta y cabal como ella, antes diferentísima en gran manera, ni coeterna con ella, ni, por decirlo así todo brevemente, de la misma substancia que ella, sino que naturalmente no hay cosa en todas las que él hizo que más se acerque a Dios, la cual todavía debemos ir perfeccionando en reformación, para que venga a ser también muy próxima en la semejanza. Porque también nosotros somos, y conocemos que somos, y amamos nuestro ser y conocimiento. Y en estas tres cosas que he dicho no hay falsedad alguna que nos turbe. Porque estas cosas no las atinamos o tocamos con algún sentido del cuerpo, como hacemos las cosas exteriores, como el color con ver, el sonido con oír, el olor con oler, el sabor con gustar, las cosas duras y blandas con el tocar y las imágenes también de estas mismas cosas sensibles, que son semejantísimas a ellas, aunque no son corpóreas, las revolvemos en el pensamiento y las tenemos en la memoria, y por ellas nos movemos a desearlas, sino que sin ninguna imaginación engañosa de los fantasmas, me consta certísimamente que soy y que eso conozco y amo. En estas verdades no hay que temer argumento ninguno de los académicos, aunque digan: ¿Y qué si te engañas? Pues si me engaño, ya soy. Porque el que no es, tampoco se puede engañar; y, por consiguiente, ya soy si me engaño. Porque. pues soy, si me engaño, ¿cómo me engaño que soy, siendo cierto que soy si me engaño? El

[10] *De Trin* xv 12,21 ML 42,1074
[11] Ibid , x 10,14 ibid , 981

que, pues, yo fuera el que me engañara, aunque me engañe, sin duda en lo que conozco que soy, no me engaño» [12].

Encierra, pues, el espíritu un patrimonio inalienable de verdades, inmunes a toda *imaginatio ludificatoria,* de que habla el Santo.

Y si ahora queremos indagar «cuál es la razón de la certeza absoluta de los hechos de conciencia, nos responde San Agustín que la razón es que no los aprehendemos por el medio y testimonio de reproducciones, como ocurre en las cosas corporales, sino que los percibimos como presentes y los contemplamos con la mirada interior más verdadera. Tenemos, pues, de estas verdades un conocimiento intuitivo, inmediato. La razón de su absoluta certeza está en la inmediata aprehensión o contemplación y la evidencia de esta intuición. Porque nada conoce el espíritu en tan alto grado como aquello que tiene presente, y nada tiene más presente que a sí mismo» [13].

Es el criterio de la evidencia intuitiva, o lo que llama Windelband «el principio de la interioridad», que estaba desenvolviéndose en el período final de la ciencia antigua, y que San Agustín sacó a plena luz, mereciendo en la historia de la filosofía el puesto de iniciador de un nuevo período.

Lo que ha motivado las objeciones de los filósofos contra el testimonio de los sentidos y la objetividad del mundo exterior es la distancia entre el sujeto y el objeto. Es lo que se llama también trascendencia del objeto, que ha motivado siempre una de las aporías más difíciles del problema del conocer.

Mas en esta clase de actos psicológicos—de conocer, de sentir, de amar, de dudar—queda suprimida la distancia entre el objeto y el sujeto. El objeto es inmanente en la conciencia. San Agustín nos enseña una doctrina importante sobre la estructura trinitaria de los fenómenos de la vida psicológica.

Las sensaciones, los recuerdos y visiones de la mente suponen la unión de tres cosas: potencia, objeto y relación entre ambos. «Cuando subimos de lo inferior a lo superior o de lo externo a lo interno, hallamos la primera trinidad en el cuerpo que se ve, en la impresión de su forma, en los órganos visivos y en la intención de la voluntad que une ambas cosas» [14].

En el recuerdo o reminiscencia concurren igualmente los tres elementos dichos, si bien aquí la imagen es la vicaria del objeto.

Mas hay una forma de intuición en que el objeto no viene de fuera, sino reside en la conciencia. «Hemos distinguido —dice el Santo—que una cosa es sentir por medio del cuerpo, verbigracia, ver el sol, los árboles, etc., y muy otra ver con los ojos de la mente realidades de indiscutible evidencia. Así vemos dentro nuestra voluntad cuando queremos, vemos el

[12] *De civitate Dei* xi 26 ML 41,339-340 Trad de A Roys y Rozas (Valencia 1871)
[13] Baumgartner, o c , p 20
[14] *De Trin* xiv 3,5 ML 42,1039

pensamiento cuando pensamos, la memoria cuando recordamos, o algunas otras cosas que están en la misma alma, y para ello no nos servimos de ministerio de ningún sentido corporal. Así como el creer difiere de ambas cosas (intuición sensible e intelectual) y consiste en dar fe a lo que no se halla ni delante de los ojos del cuerpo ni de los del alma» [15]. La doble intuición es requerida por las clases de realidad con que se enfrenta el hombre: el mundo visible y el invisible.

En el siguiente pasaje califica igualmente las diversas clases de intuición: «Si alguien lee este texto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, advertirá que se dan en él tres clases de visión: *una mediante los ojos del cuerpo*, con que se perciben las letras del mandamiento escrito; *otra mediante la fantasía*, con que se representa al prójimo ausente, y la última *per contuitum mentis*, con los ojos del entendimiento, con que se ve lo que es el amor.

La tercera intuición, por la que sabemos y vemos interiormente lo que es el amor, expresa una realidad que no puede sustituirse por imágenes que le equivalgan. Pues tratándose de un hombre, de un árbol, de un astro, etc., o cualquier otro cuerpo, cuando lo tenemos a la vista, lo vemos en su propia forma, o, si están ausentes, los representamos por imágenes grabadas en nuestra alma. Hay, pues, aquí dos modos de visión, una por los sentidos del cuerpo y otra mediante la fantasía, que reproduce lo que ha visto. ¿Mas el amor lo vemos tal vez de un modo cuando está presente y de otro cuando se halla ausente, valiéndonos de algún sustituto o imagen que le sea semejante? No, sino que, en lo que es inteligible, es visto en su propia forma, por unos más perfectamente que por otros: *quantum mente cerni potest (dilectio), ipsa cernitur*» [16].

Aquí se establece una jerarquía de visiones, llevándose la palma entre ellas la llamada intelectual, *per contuitum mentis*. En la primera visión hay presencia corporal del objeto visto: el objeto está presente y ausente a la vez, porque no puede ser incorporado en su materialidad al espíritu.

En las visiones imaginarias, los objetos, «absentia corporalia», se hallan ausentes en sí mismos y presentes en la imagen que se conserva de ellos. Representar una cosa es en cierto modo hacerla presente.

Mas en la visión intelectual el objeto es intuido en su propia forma, sin intermediario alguno. Tal es, por ejemplo, la dilección.

Por lo cual esta clase de intuición goza de preeminencia con respecto a las otras: *Intellectuale illud excellentius, quod mentis est proprium* [17].

Los actos del espíritu se hacen transparentes a él, y son

[15] *Epist.* 146,1,6: ML 33,599.
[16] *De Gen. ad litt.* XII 6,15: ML 34,453.
[17] Ibid., ibid., X 21: ML 34,461.

captados en la intuición, suprimiéndose toda distancia entre el sujeto y el objeto.

Mens non videtur nisi mente [18]. La mente sólo se conoce con la mente: es un ojo maravilloso que se ve a sí mismo, porque tiene el gran privilegio de volver sobre sí el rayo de la mirada. Y aquí se halla la última razón de la fuerza incontrastable de la evidencia intelectual, como criterio de verdad: en la identidad del sujeto y del objeto: *Mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae: et cognitum et cognitor ipsa est* [19]. El objeto conocido pertenece a la íntima parentela de la mente. Campo general de la intuición intelectual es el alma en sus tres núcleos funcionales: *mens, notitia, amor*, en los que se incluye la totalidad de los fenómenos de la vida interior.

La experiencia interna de este intramundo tiene la primacía sobre todo otro linaje de conocimientos: «Mas para entender lo que abarcas con la mirada de tu mente, esto es, que vives, que quieres ver a Dios, que te esfuerzas en buscarlo, que sabes que vives, y no sabes cómo se ve a Dios, para ver todo esto, digo, no aplicas ningún sentido corporal, ni tus ojos se derraman por intervalos de espacios, a fin de ver lo que deseas. De tal modo conoces tu vida, tu voluntad, tus esfuerzos de investigación, tu ciencia, tu ignorancia (porque muy provechosa es también la ciencia de nuestra ignorancia), de tal modo conoces todo lo dicho, que lo ves en ti mismo, lo llevas dentro de ti, y sin imágenes ni figuras, ni brillo de color, lo intuyes tanto más clara y ciertamente cuanto es más simple e íntimo el objeto que miras» [20].

De las palabras citadas se deducen cuatro condiciones que realzan la intuición interior: *a*) hay unión inmediata entre el objeto y la potencia: *sine intervallo loci, per quod obtendatur obtutus*; *b*) hay presencia íntima de las cosas intuidas: *apud te habeas*; *c*) claridad de percepción; *d*) certeza y seguridad: *apud temetipsum certissime intueris*.

Aquí no hay que buscar el temible puente que da pánico a los idealistas.

El mismo espíritu con sus realidades se pone en cierto modo delante de sí con un desdoblamiento misterioso, que no falsea y enmascara nuestro ser.

El espíritu, según San Agustín, posee la singular propiedad de la luz, la cual se muestra a sí misma y a las demás cosas. Para ver la luz no necesitamos otra luz, sino ella misma se pone de manifiesto haciéndose visible.

«La luz—dice San Agustín—se manifiesta a sí misma y a las otras cosas. Para ver la luz no necesitamos encender otra luz. A sí misma se ostenta y a las demás cosas. He aquí lo que hace el entendimiento: con él conocemos muchas cosas.

[18] Ibid., ibid.
[19] *De Trin.* IX 18: ML 42,970.
[20] *Epist.* 146,3: ML 33,597-98.

y él mismo, ¿cómo se conoce? Los ojos corporales ven lo que tienen delante, pero a sí mismo no se ven. Mas el entendimiento se entiende a sí mismo y las demás cosas: *oculus carnis alia videt, se non potest: intellectus autem et alia intelligit et seipsum»* [21].

En otra parte dice: *Sibi ipsa testis est ut cognoscatur lux* [22]. La luz se testifica a sí misma. La imagen más adecuada para declarar el concepto de la evidencia es la luz. El alma es una luz creada, una imagen del Verbo de Dios, un reverbero de la conciencia infinita del Creador, capaz de esclarecer los objetos puestos a su alcance. Todo nuestro ser se halla iluminado por la luz interior de nuestra conciencia. A lo menos hay una cima de claridad, adonde nunca llegan las nieblas y tinieblas de los escépticos: es la zona luminosa de la intuición intelectual. En ella se enlazan la criteriología y la ontología de San Agustín, porque, sin ningún puente, lo real se une al pensar.

Pensar es un modo excelente de ser: *Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere?* [23] ¿Qué es el entender sino un tipo ilustre y perfecto de vida? Desde este alto mirador puede abarcar el espíritu inconmensurables lejanías. La conciencia finita es un horizonte trascendental, desplegado a todos los orbes del ser [24].

Como se ve, San Agustín se apoya en la totalidad de la vida consciente para oponerla a todo conato de negación escéptica. En sus fórmulas caben todas las vivencias a que han querido asirse otros pensadores para eliminar el idealismo. Ellos consideran al hombre más como un ser práctico y activo que especulativo; el entendimiento le ha sido dado sobre todo para vivir, al que está subordinado el pensar o el conocer la verdad. Por esto, la experiencia de los objetos de la voluntad nos certifica mejor que los simples datos intelectuales de la existencia de los objetos exteriores a la conciencia. Las cosas oponen su resistencia a nuestras voliciones y deseos, y en estas resistencias vivimos la realidad de las cosas.

Esta forma de refutación del escepticismo recibe el nombre de *realismo volitivo*, del que son representantes Maine de Biran, Guillermo Dilthey y su discípulo Frischeisen-Köhler.

Eugenio d'Ors sustituye la fórmula cartesiana por esta otra: «Algo se opone a mí, me resiste; luego hay ese algo y yo». La convicción realista ha de producirse «por suscitación de fuerzas interiores decisivas, por persuasión y adhesión vital» [25].

También Heidegger se abre el camino a lo real mediante la hermenéutica de la existencia, es decir, buscando la raíz más profunda del ser humano, que es el «hallarse» y, sobre todo,

[21] *Tract. in Io.* 47,3: ML 35,1374.
[22] Ibid., tr.35,4: ibid., 1650.
[23] *De lib. arb.* II 11,30: ML 32,1257.
[24] Cf. P. VICTORINO CAPÁNAGA, *La doctrina agustiniana de la intuición*: «Religión y Cultura», 4,15 (1930) julio-agosto-septiembre, p.89-109.
[25] JOSÉ LUIS ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors* (Madrid 1945) p.117-120.

«la preocupación», «la angustia y el cuidado». Sentir la existencia como cuidado, como carga, como peso íntimo, como el martillo al yunque, es el camino abierto a la realidad y victoria del idealismo.

Creo que todas estas fórmulas caben en la amplitud del pensamiento agustiniano, para quien, más que el *cogito*, es el *vivo*, con toda la complejidad de sus elementos, el bloque indestructible de lo real, que se nos pone delante, sin poder esquivar su presencia. El *yo vivo* comprende la totalidad de las vivencias, cuyo encuentro es inevitable. Mas de esto no puede deducirse que para San Agustín el puro conocimiento sea, como para Heidegger, un modo deficiente o insuficiente para fundamentar el orden real.

CAPITULO V

VALOR CRITERIOLÓGICO DE LOS AXIOMAS

Con la intuición empírica de las vivencias psicológicas, en la criteriología agustiniana gozan de favor los axiomas o principios, captados por un *simplex intuitus veritatis*, por una simple mirada de la inteligencia, la cual no sólo se halla en conexión irrompible con el mundo de los hechos o realidades concretas, mas también con el reino de las ideas universales.

La intuición de dichas verdades prueba la capacidad natural de conocer lo real. Son el movimiento de la verdad andando, las lámparas astrales del conocer, el áncora de salvación del entendimiento del hombre.

Aquí hallamos una diferencia notable entre el pensamiento de Descartes con su *Cogito, ergo sum*, y San Agustín con la percepción del mundo interior, mucho más luminoso y rico que el del filósofo francés. San Agustín no pretende fundar una ciencia trascendental con la base de la intuición empírica de la conciencia, porque sabe que hay verdades reales o de existencia y verdades ideales y leyes canónicas para el universo. No pensó en derivar el orden de las verdades del hecho elemental de la certeza de la conciencia.

Si el *yo* fuese soporte universal de todas las esencias y existencias, sería válido el resultado deductivo de este raciocinio. San Agustín, pues, dista mucho de los pensadores románticos del siglo XIX, que anduvieron a la caza de una ciencia trascendental, apoyada en la intuición del yo [1]. Aun Descartes no logró su intento, pues al establecer como principio la evidencia del pensamiento aprehendido en su inmediatez, luego hizo el tránsito al orden ideal, o sea a una idea universal y necesaria, admitiendo como criterio la idea clara o la relación y enlace necesario entre el pensamiento y la existencia.

[1] Sobre este tema véanse las observaciones, tan atinadas, de BALMES en su *Filosofía fundamental* I c.7ss.

San Agustín, además de la esfera de la experiencia privada, carasol de las evidencias más puras, admite la intuición de ciertas verdades necesarias y universales, que son la garantía mejor contra todo conato escéptico. Con ellas se ilumina el triple reino de los valores, de lo verdadero, de lo bello y lo bueno, y sale el hombre del recinto de la clausura de la experiencia privada, entrando en la comunión general con los espíritus por la posesión de las *veritates communes* o *rationes aeternae*. Así halló San Agustín, comenta Baumgartner, «el camino de la ciencia, del conocimiento de la realidad y del ser. Este camino se lo abrió él mismo en el interior del espíritu. El espíritu saca de sí mismo los conceptos eternos y las leyes de la lógica, de la matemática, de la estética y de la ética; los saca del pensamiento puro, exento de experiencia, y en cierto modo de su propia naturaleza; los encuentra en sí mismo. San Agustín hace resaltar con la mayor precisión y claridad el carácter apriorístico del conocimiento científico, rechazando toda teoría empírica y toda abstracción de lo sensible en el conjunto de las verdades eternas» [2].

La superación del escepticismo sin duda se debe al descubrimiento de esta clase de intuiciones y de la existencia de una luz superior, pues entrando en sí mismo, por la reflexión neoplatónica, vió sobre el ojo de su alma, por encima del entendimiento, el resplandor de una evidencia inmutable. Halló en su espíritu una categoría de juicios de valor, canónicos e invariables, conforme a los cuales se juzga del mundo de la experiencia. «Pues buscando fundamentos para apreciar la hermosura de los cuerpos, ora celestes, ora terrestres, y para juzgar con entero y equilibrado juicio sobre las cosas mudables, cuando yo decía: «Esto debe ser de esta manera; aquello no»; buscando, digo yo, el fundamento de este mi juicio, cuando así juzgaba, había descubierto sobre mi espíritu tornadizo la inmutable y verdadera eternidad de la verdad» [3].

Término de esta dichosa ascensión fué el Ser por esencia, a quien vislumbró en el lampo de una mirada temblorosa. Criteriología, psicología y ontología se abrazan en la experiencia de la luz interior. El espíritu se certifica de la existencia de la verdad eterna e inmutable, de su poder dialéctico y ascensivo, que le permite escalar los grados de lo real: cuerpos, espíritus creados, Espíritu del Creador.

Los principios o verdades eternas tienen validez para todo el orbe de lo real, mas particularmente iluminan cuatro reinos: el de la cantidad, el del conocimiento de la verdad, o digamos, del espíritu; el de la hermosura y el del bien, dando lugar a las disciplinas que se llaman matemática, lógica, estética y ética [4].

[2] Ibid., p.22. [3] *Conf.* VII 17.
[4] Sobre la relación del neokantismo con San Agustín véase a J. HESSEN, *Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart* p.32ss.

El ser humano está constitutivamente implantado sobre estas leyes fundamentales, y ellas nos dan el mejor baluarte contra el escepticismo por su objetividad radiante y su independencia de toda experiencia sensible: *vera esse quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera* [5]. En lenguaje moderno se diría que son apriorísticos, porque son anteriores a toda experiencia, y condicionan el funcionamiento de las actividades del espíritu. Así, el principio de contradicción regula toda la vida del pensamiento: *Non potest homo simul et beatus et miser esse. Non hic et sol lucet et nox est. Aut vigilamus nunc aut dormimus* [6].

En las relaciones de los números impera la misma necesidad y universalidad: «Uno es a dos, como dos es a cuatro, es una proporción o razón verdaderísima; lo fué ayer, lo será mañana o el año próximo; aunque este mundo feneciere, no dejará de ser verdad, porque ella siempre es tal» [7]. Recuérdese que San Agustín recibió su primera iluminación racional de la matemática, la primera ciencia elaborada en el Occidente y vulgarizada sobre todo por la escuela pitagórica. El valor racional y evidencia de los teoremas matemáticos pusieron de manifiesto el punto flaco de las fábulas maniqueas.

La matemática no sólo sirve para construir un orden de conocimientos seguros, mas también para educar el espíritu en la dialéctica de la ascensión y el manejo de las ideas puras: *Nam cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero... longe removeor a corpore,* dice con gran experiencia el Santo [8].

Todo el orbe ontológico se ilumina con la luz de los números. La conexión entre formas, número, hermosura y razón la ensalza nuestro pensador con acentos líricos: *Inspice iam pulchritudinem formati corporis: numeri tenentur in loco.* Examina la hermosura de los cuerpos formados, y verás que los números están prendidos allí según sus lugares. Entra en el arte de donde ellos proceden; busca allí tiempo y lugar, y no lo hallarás en ninguna parte. En él viven los números; su lugar no es de espacio, ni su edad se compone de días. Trasciende, pues, el ánimo del Artífice, para que captes el número eterno; pues allí la sabiduría brillará a tus ojos desde la misma sede íntima y como santuario de la Verdad [9]. En otra parte dice lacónicamente: *Dedit numeros omnibus rebus, etiam infimis et in fine rerum locatis* [10]. El supremo Artífice todo lo rocía con la luz de los números: *perfundit lumine numerorum* [11].

Si la estructura de lo real sensible es matemática, ofrece, sin duda, relaciones con lo inteligible y puede ser objeto de

[5] CA III 13,29.
[6] CA ibid., ibid.
[7] *De ord.* II 47.
[8] *De lib. arb.* II 11,30: ML 32,1257.
[9] *De lib. arb.* II 16,42: ML 32,1264.
[10] Ibid., II 11,31: ibid., 1258. [11] Ibid., ibid., n.32.

un conocimiento racional, pleno de garantía. Esta convicción late en el fondo de la doctrina agustiniana de los números, por lo que el mundo sensible admite la luz de una ordenación inteligible.

De aquí puede colegirse, limitándonos a los principios de la matemática, su alcance criteriológico para la garantía y objetividad del conocimiento humano, pues nos hallamos en posesión de certezas inmutables que guían el pensamiento a la comprensión racional del mundo. Como los pitagóricos, al hallar la inconmensurabilidad del radio y la circunferencia, descubrieron la presencia de cierto infinito real en el seno mismo de la matemática, así San Agustín de los números realizados en el espacio y el tiempo asciende a la Sabiduría increada, al Artífice supremo, como última razón de la inteligibilidad de las cosas, pues en virtud de las leyes de los números el universo material se hace inteligible. El dualismo platónico entre el mundo sensible e inteligible se reduce aquí notablemente. Platón había concebido las ideas o formas de las cosas materiales desligadas del mundo, subsistentes en una región suprasensible; y el hombre se comunica con ellos por el *Nus*, o más bien por una reminiscencia de lo que había sido objeto de visión en época preexistente a la actual. Para San Agustín, el mundo, lleno de huellas de la infinita sabiduría, que todo lo hizo con número, peso y medida, no es una caverno o cárcel, sino una escuela de la sabiduría, llena de voces amigas que nos hablan del Creador. Está todo él penetrado de racionalidad e inteligibilidad propia, inherente a la estructura de los seres, como en una máquina de escribir todas las piezas se hallan ordenadas para sus fines, por haber presidido la razón su hechura.

Por eso las criaturas ocupan una sede propia en la dialéctica espiritual de San Agustín; porque llevan impresos los sellos de la omnipotencia, sabiduría y bondad del Creador, y ostentan algunos rasgos de su múltiple semblante.

«Todas las hermosuras de las criaturas son guiños tuyos, ¡oh suavísima luz de la mente purificada, divina Sabiduría!», dice el gran buscador de Dios [12].

Summus ille artifex—dice en otra parte—*opera sua in unum finem decoris contexuit* [13]. Todas las obras de Dios se hallan ordenadas entre sí para un fin de esplendor y hermosura. Decía Heráclito que la naturaleza gusta de ocultarse y usar antifaces; pero también es verdad que, juntamente con ese, digámoslo así, pudor, las criaturas muestran un afán de exhibición propia, y sobre todo de pregoneo de su origen, porque no cesan de clamar a los que tienen oídos: *Somos hechura de Dios.* Así responden los seres en el *Cántico* del Místico carmelitano y antes en el no menos maravilloso cántico

[12] *De lib. arb.* II 16,43: ML 32,1264.
[13] *De ver. relig.* 39,72: ML 34,154.

de las *Confesiones: Responsio eorum species eorum.* Su respuesta era la exhibición de su hermosura [14].

Et vox dicentium ipsa evidentia est, añade en otra parte. Clamor de su voz es la misma evidencia.

Estas leyes de hermosura—*pulchritudinis leges* [15]—, las cuales realizan como un gran poema en el tiempo *(versus temporum)* [16]; este reflejo racional que suscita en el hombre pensador fáciles barruntos del mundo inteligible, constituye una especie de fulgor de evidencia objetiva, que da testimonio de la sabiduría del autor y de la estructura racional de las cosas mismas, facilitando la tarea de comprensión de lo real, por ser un dato objetivo que no debe perderse de vista en la epistemología de San Agustín. El mundo, en virtud de sus leyes matemáticas y estéticas, no es un caos, sino un cosmos, un conjunto ordenado y teológico, donde cada cosa ocupa su lugar y tiene su quehacer, sirviendo a la glorificación del Ser supremo que lo ha creado.

A este fulgor de evidencia se alude en el siguiente pasaje: «Mirando, pues, y considerando la universidad de las criaturas, todo el que emprende el camino de la sabiduría verá que ésta se le muestra alegremente en el mismo camino y le sale al encuentro con toda providencia, y tanto más se enardece para terminar la jornada, cuanto el mismo camino es bello por aquella Sabiduría a cuyo disfrute quiere llegar» [17]. En este *se ostendere hilariter* y *occurrere sibi* se alude a la evidencia de los vestigios divinos de las criaturas: el orden, la hermosura, la utilidad o bondad, la unidad, etc., con que pregona la sabiduría del Autor. Es decir, late aquí un principio racional de cuanto existe [18].

Juntamente con la objetividad o conexión palmaria con el mundo real que ofrecen las leyes y los principios axiológicos, garantizando el valor del conocer humano, como lo muestra el imperio universal de la matemática, en el reino de la cantidad, San Agustín considera otras propiedades de las verdades eternas: su necesidad y universalidad, su carácter absoluto, independiente de todo tiempo y de lo material. Así, el

[14] *Conf.* X 6.
[15] *De lib. arb.* II 16,41: ML 32,1263.
[16] Ibid., n.42.
[17] *De lib. arb.* II 17,45: ibid., 1265.
[18] Es completamente extraño al pensamiento agustiniano el mundo como caos, pues todo lo real luce con el fulgor de las ideas divinas, cuya investigación y hallazgo es la tarea más esencial del sabio cristiano, porque ellas iluminan el mundo y adecúan las cosas al entendimiento del hombre. «En lo esencial admite todo esto la filosofía escolástica, sobre todo por influjo de San Agustín, claro está que no como fundamento de toda la doctrina del conocimiento. Más aún, este idealismo agustinotomístico va mucho más allá que la mayor parte de las distintas concepciones del idealismo moderno, en cuanto que no admite en la realidad ninguna parte obscura, completamente *irracional,* excluida del influjo de la idea. Todo ente hasta la última materia ha sido creado a la luz de las ideas ejemplares de Dios; por eso es verdadero (verdad ontológica) y, por lo menos en sí—aunque no siempre para nosotros—, intelectualmente comprensible» (J. DE VRIES, *Pensar y ser* p.129). Cf. G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand* p.297-318 (Münster 1930).

concepto de sabiduría pertenece a un orden suprasensible, pues «hay tres géneros de cosas que se ven: *una de las corporales,* como el cielo, la tierra y todo cuanto abarcan los sentidos; *otra de cosas semejantes a las corpóreas,* como son las que se pintan en la imaginación, o cuando las recordamos con sus rasgos corporales—y a esta clase pertenecen igualmente las visiones que se tienen en los sueños—, o en algún rapto mental: ellas se nos muestran como revestidas de cantidad que ocupa lugar; *el tercer género es diverso de ambos,* porque no es corporal en sí ni tiene semejanza con los cuerpos; tal es la sabiduría, la cual es intuida con la intelección de la mente y con su luz se va purgando de todas las cosas» [19].

En la memoria se contienen muchos conceptos y verdades del mismo género, porque ella «contiene las razones y las innumerables leyes de los números y de las dimensiones, ninguna de las cuales imprimieron los sentidos corporales, porque no son coloradas, ni sonoras, ni fragantes, ni sápidas, ni tangibles. Yo oigo bien, cuando de ellas se trata, los sonidos de las palabras que las designan; pero una cosa son los sonidos y otra las cosas. Las palabras tienen un sonido diferente según sean griegas o latinas; pero las nociones no son griegas ni latinas, ni son patrimonio exclusivo de una lengua determinada. Yo he visto líneas de oficiales primos, muy finísimas, como hilos de araña; mas aquellas líneas son otras y no imágenes de las líneas que me transmitió mi ojo de la carne» [20]. Este carácter suprasensible de los conceptos y leyes matemáticas, estéticas, morales y metafísicas ofrece nueva garantía contra el sensismo académico. Dígase lo mismo de la universalidad, con que lucen las verdades eternas. Los académicos hacían hincapié en la falsedad del punto de vista individual, que da lugar a infinidad de opiniones contrapuestas. No existe la verdad, porque carece de la garantía múltiple de la comunidad pensante. La mutua discordia origina la desconfianza en el valor de los juicios humanos.

Pero hay una categoría de verdades comunes, que resplandecen a los ojos de todos en un panorama superindividual. Todos dicen lo mismo con pleno acuerdo entre sí.

San Agustín no se cansa en ponderar este espectáculo de las *veritates communes,* este acuerdo de pensamientos, que a algunos filósofos medievales, partidarios de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisia, dió motivo para hipostatizar el entendimiento agente, haciéndolo único y universal para todos los hombres.

Según el filósofo de Hipona, cada individuo tiene su razón o su ojo propio. Los objetos inteligibles y comunes se hallan a la vista de todos los espíritus; no se consumen ni destruyen por asimilación, como los manjares y bebidas. Unos penetran

[19] *Epist.* 120,11: ML 33,457.
[20] *Conf.* X 12

en ellos más que otros; algunos ni siquiera los alcanzan, pero ellos se ofrecen con idéntico fulgor a cuantos son capaces de comprenderlos. No son producto de las impresiones sensoriales. Los teoremas de la matemática se perciben con la inteligencia. Por esta causa gozan de una esencia incorruptible. Lo que se percibe con los sentidos corporales está sujeto a corrupción, y no sabemos lo que durará; pero esta verdad: *siete más tres igual a diez,* no sólo es verdadera ahora, sino antes y siempre. Ni puede señalarse tiempo en que no lo fuera, ni en lo venidero ocurrirá nunca que no lo sea.

Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem. Esta verdad matemática incorruptible digo que es patrimonio común a todos los que piensan [21].

No se interponen aquí fantasías corporales para producir ilusión, pues «la verdad es percibida con una luz interior que no conoce el sentido externo» [22].

«¿Quién dirá, por otra parte, que lo que se ofrece comúnmente a todos los que razonan y entienden pertenece a su naturaleza individual?» [23]

La independencia con que dichas verdades se muestran al espíritu garantiza también su objetividad. «Cuando alguien dice que lo eterno es preferible a lo temporal o que siete más tres es igual a diez, no siente que así debe ser, sino, reconociendo que así es, no lo corrige como un examinador, sino sólo se alegra como de un hallazgo: *Non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor*» [24].

Todos podemos distinguir dos categorías de juicios: unos que dependen del estado de nuestro ánimo, de las pasiones, del influjo de la enfermedad; y así son diversos los juicios que emitimos. Mas las verdades eternas no están sujetas a los vaivenes del temperamento o del humor: resplandecen íntegras e invioladas *(integra et incorrupta)* en una mente tan mudable como la nuestra.

No forjamos o inventamos esta clase de juicios, sino que los comprendemos y afirmamos tales como son: *Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit: ergo antequam inveniantur in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant* [25].

La expresión *in se manent* alude a una esfera objetiva y supraindividual en que fulguran dichas verdades, independiente de sujeto conocedor, como una luz exterior vista por muchos no puede ser endóptica o producto del organismo individual. Las verdades eternas son *las constantes del espíritu* y patentizan el realismo del conocimiento. La posición del realismo crítico

[21] *De lib. arb.* II 8,20: ML 32,1251-2.
[22] Ibid., ibid., n.23: ML 32,1253.
[23] *Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? (De lib. arb.* II 12,33: ML 32,1259).
[24] Ibid., ibid.
[25] *De ver. relig.* 39,73: ML 34,175.

frente al idealismo aclara la fuerza del pensamiento agustiniano, porque hay una analogía en el proceso discursivo de ambos. Así dice Augusto Messer: «Esto aparece claro en el reconocimiento necesario de las llamadas *constantes*. Así el mercurio tiene su peso específico, 13,6, y el punto de ebullición a los 357 grados. Otros cuerpos tienen otros pesos específicos y otros puntos de ebullición. Lo mismo ocurre con el punto de fusión y el calor de fusión, y la conductibilidad eléctrica. Una constante es también la velocidad de la luz, y la aceleración (en el espacio vacío), la carga eléctrica de un electrón, etc. Estas constantes no son producidas por el pensamiento, sino halladas por él; manifiéstanse, pues, como algo real, independiente del pensar, algo que puede ser designado como cosa en sí»[26].

Los principios axiológicos de San Agustín son también las verdaderas constantes del espíritu, las estrellas fijas del pensamiento humano, que siempre brillan con la misma luz de evidencia. Contra ellas nada vale la sofística de los escépticos. Como dice San Agustín, son verdades en sí mismas, *in se ipsa vera*, no un producto de la conciencia pensante, sino un hallazgo. Ellas constituyen, juntamente con la intuición de las vivencias interiores, el mejor baluarte contra el escepticismo.

Mas este «ser en sí de las verdades» no está entronizado en un reino objetivo e independiente al estilo de las ideas puras de Platón, ni supone la existencia de un sujeto trascendental, tal como lo han imaginado los secuaces del kantismo.

San Agustín apela, como Husserl, a la hipótesis «del residuo de la anulación del mundo», porque ésta no afecta, según nuestro modo de sentir, a las verdades absolutas. *Erit veritas, etiamsi mundus intereat*, asevera el filósofo de Hipona, lo mismo que el de Friburgo, el cual admite una «conciencia absoluta». Pero «si Husserl no hubiera temido introducir en la filosofía teórica conceptos religiosos, se hubiera dado cuenta inmediatamente de la identidad de esta conciencia absoluta con la divina»[27].

San Agustín no ha apelado a la «conciencia pura», sino a un Espíritu absoluto y realísimo, Dios. La verdad no está últimamente fundada ni en un reino de esencias ideales independientes ni en la conciencia finita individual, sino en una conciencia infinita, en un Logos o Razón divina, *causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis*[28].

[26] *La filosofía actual* p. 190 (Madrid 1925).
[27] OTTO GRUNDLER, *La filosofía de la religión sobre base fenomenológica*. Trad. de J. Gomez de la Serna Favre (Madrid 1926) p. 211.
[28] *De civitate Dei*, VIII 10: ML 41,235.

CAPITULO VI

EL DIAGNÓSTICO DEL ERROR

En una síntesis de criteriología de San Agustín no debe faltar una alusión siquiera a su doctrina del error, que la completa. El hombre se halla firmemente vinculado a la verdad, pero el error le acecha por todas partes. Por eso, al problema del error fué consagrada gran parte de la labor reflexiva del pensador de Casicíaco[1].

Un doble fin movía su especulación: la posesión de la verdad y la liberación del error. El, que conocía bien el precio de este beneficio redentor, escribía a su amigo Honorato: *Omni intentione, votisque omnibus, gemitibus, denique vel etiam si fieri potest, fletibus, Deum deprecare ut te ab erroris malo liberet, si tibi beata vita cordi est.* Si de veras amas la vida feliz, despliega todas tus fuerzas, tus deseos, tus gemidos, y si te es posible, tus lágrimas, para alcanzar de Dios te libre del error[2]. Vida dichosa y liberación del error se incluyen y abrazan. La consecución de la verdad no es asunto de mera especulación, sino labor compleja y totalitaria del espíritu, que empeña a todo el hombre. También las lágrimas y suspiros y las genuflexiones completan el método de la investigación científica, según San Agustín. El hombre entero, con sus afanes metafísicos y soteriológicos, debe consagrarse al estudio de la sabiduría. Ya el platonismo había introducido en el método elementos religiosos y espirituales, es decir, la limpieza del ojo especulativo. El cristianismo reforzó considerablemente esta doctrina al asignar al hombre la tarea fundamental de la posesión de Dios como meta de sus más altas aspiraciones, exigiéndole una nueva forma de vida personal, mucho más amplia y rica y, sobre todo, de carácter ético. La pureza del espíritu es necesaria para ver a Dios, esto es, para conocerle bien. El niño, en la sencillez de su alma y en la pureza de su ser, es el modelo de los que aspiran al reino de Dios.

En San Agustín, la conexión entre la Verdad y el sumo Bien exige la misma forma de actividad. La Verdad es el bien último de la inteligencia y de la voluntad. Y aquí se inserta en el movimiento cognoscitivo el impulso de la caridad o del amor. Se habla de un voluntarismo agustiniano en contraste con el intelectualismo griego. Después de Ritter se ha repetido sin fundamento esta exorbitante afirmación. Cierto, en San Agustín no se halla el mismo concepto de vida espiritual que entre los griegos, ni la misma baja estima del Eros como entre ellos. La caridad es una de las fuerzas nobles del ser humano, uno de los factores más eficaces para establecer la comunidad íntima entre Dios y el hombre. En este sentido, el cristianismo realzó

[1] Vease el I 2 de los *Soliloquios*.
[2] *De util. credendi* 15,33: ML 42,88.

grandemente la caridad. El amor es lo más valioso que hay en la persona, porque es la entrega del ser completo a lo que se ama, aprehendido como sujeto de valor. Pero en San Agustín y en el cristianismo el amor no forma un reino *a se*, independiente de la inteligencia, la cual va delante de aquélla con la antorcha de la verdad, mostrándole el camino [3]. El hombre no es el puro ser noético de Aristóteles, sino, ante todo, un sujeto movido por resortes de amor. San Agustín introdujo cambios profundos en la metafísica y psicología con la atención prestada a la voluntad y libre albedrío. El admite una ley de *pericoresis* o circunincesión de las facultades psicológicas. La voluntad invade la esfera de las demás, hallándose el conocimiento bajo su poderosa influencia.

San Agustín es un intelectualista, porque considera la inteligencia como una facultad de aprehensión de lo real, como una fuerza de «interiorización», pues el *intelligere* es un *intus habere*, y porque a ella le corresponde la primacía en el orden directivo; no obstante eso, todo el reino del espíritu se halla movido por el dinamismo de la voluntad, pues el amor, como decían los medievales, profundamente influidos por la doctrina del Hiponense, es *primus motor in regno animae*. Mediante el amor se hace el objeto amado dato del conocimiento, posesión íntima del alma.

De aquí la importancia de la voluntad en el proceso general del conocimiento, pues al amor se atribuye una gran fuerza unitiva y penetrante con respecto a la verdad: *Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo quod revelatum fuerit, permanetur* [4]. Por el amor se consigue la revelación íntima del ser, el ingreso en los más secretos dominios de lo real.

Por aquí se llega a una conclusión importante sobre la genealogía del error, que es sobre todo hijo de la voluntad en gran parte, como también de la ignorancia y debilidad inherente al hombre caído. La buena voluntad pertenece a la sana criteriología [5]. San Agustín señala el enlace entre los apetitos y los errores: «Quien apetece lo que no debiera desearse, aunque lo haga so color de bien, yerra sin duda. Y errar no puede ni el que nada apetece ni el que apetece lo que debe. Así, pues, los hombres, en cuanto desean la vida dichosa, no yerran. Su error les viene al no seguir el camino que guía a la felicidad, al mismo tiempo que profesan y confiesan que su anhelo es

[3] Sobre el contraste entre la concepción griega y la cristiana de la vida puede verse a HEIMSOETH, o.c., p.285-86.

[4] *De moribus Ecclesiae Cathol.* I 17,31: ML 32,1324. «En tres filosofías de tanta magnitud como las de Platón, Aristóteles y San Agustín, la filosofía tiene como método, como vía de acceso a la verdad, las tres formas del amor griego. Para Platón no se entra en la filosofía sino por el *eros;* para Aristóteles, por una cierta *philia;* para San Agustín, por la *caritas. Non intratur in veritatem nisi per charitatem:* No se entra en la verdad sino por la caridad» (JULIÁN MARÍAS, *Historia de la filosofía* p.71).

[5] Balmes, con gran perspicacia filosófica, en su *Criterio*, realza el influjo de las pasiones en la investigación de la verdad.

llegar a la bienaventuranza. Pues hay error cuando seguimos un camino que no nos lleva a donde queremos ir. Y cuanto más yerra uno en el camino de la vida, tanto más se aleja de la sabiduría, pues se halla tanto más lejos de la Verdad, donde se contiene el sumo bien» [6]. La verdadera sabiduría, para San Agustín, es conocimiento de caminos, geografía de itinerarios y de romerías del espíritu hacia la patria del alma, que es Dios: *patria animae Deus*.

Y aquí en esta toma de caminos surge un doble peligro de extravío, de donde se originan la máxima parte de los errores humanos, según San Agustín: la sensualidad y el orgullo. Ambas formas de extravío, sobre las cuales tenía el Santo una rica experiencia, nacen de un apego excesivo al *yo;* son defectos de objetividad, de anhelos de trascendencia.

La forma más crasa del egoísmo consiste en sumirse en la satisfacción de los sentidos, y su consecuencia es el obscurecimiento de los puros horizontes azules de la mente y la criteriología de los epicúreos, para quienes la realidad más segura y dichosa son las afecciones íntimas, producidas por el logro de los deseos naturales. *Ibat animus meus per formas corporeas,* dice San Agustín; andaba mi alma merodeando por las formas corporales [7].

En el siguiente pasaje resume el Santo las consecuencias de orden criteriológico, derivadas del predominio de la sensualidad. Los efectos de la dominación de la libido son «el probar lo falso por verdadero, el poco asiento o ligereza en los juicios, ora defendiendo, ora rechazando lo que antes se defendió, la adhesión a nuevos errores, la suspensión del juicio propio (escepticismo), el temor a los razonamientos claros, la desesperación de hallar la verdad, la inmersión completa en las tinieblas de la ignorancia, los esfuerzos para salir a la luz y la fatiga y decaimiento en el mismo estado» [8].

El sensismo o materialismo resume esta peligrosa actitud espiritual: *In homine carnali tota regula intelligendi est consuetudo cernendi.* En el hombre, dominado por las pasiones inferiores, la ley del pensamiento es la costumbre de ver: lo que ve, cree; lo que no se alcanza con los sentidos, no existe. Unico criterio de verdad es la evidencia de los sentidos, con la negación consecuente del mundo inteligible. He aquí un terreno propicio para la negación escéptica y materialista.

«Así que yo, boto, pesado de corazón y confuso aun para mí mismo, estimaba que todo lo que no se extendía por un

[6] *De lib. arb.* II 9,26: ML 32,1254.

[7] *Conf.* IV 15.

[8] *Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur, expoliatamque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de inventione veritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerentem; nunc conantem in lucem intelligendi, nunc fatigatione decidentem* (*De lib. arb.* I 11,22: ML 32,1233)

cierto espacio, o no se difundía, o no se condensaba, o no se hinchaba, o no admitía ni podía admitir una u otra de estas modalidades, era la nada absoluta. Aquellas formas por encima de las cuales acostumbraban vagar mis ojos, correspondían a las imágenes por las cuales erraba mi corazón» [9].

He aquí una concepción del mundo, con pretensiones metafísicas, determinada por una forma de vida, por un repertorio de impulsos vitales, que asumieron el mando supremo de las fuerzas del espíritu.

La sensualidad mantiene al hombre alejado del seno más profundo de lo real, o, como dirían los místicos españoles, en los arrabales del alma, esto es, lejos de aquella porción superior, a la que San Agustín atribuye la visión de las cosas inteligibles, y a la que, como a tribunal de un eminente juicio, presentan los demás sentidos y potencias sus impresiones para que las juzgue, mientras ella sólo es juzgada por Dios [10]. Este eclipse de la *mens*, esta obstrucción de las operaciones superiores del espíritu por el predominio de lo sensual, es manantial de innumerables errores teóricos y prácticos, siendo su medicina la pureza de corazón, con que se fortalecen las actividades nobles del hombre.

El segundo escollo es el orgullo intelectual, por el cual debe entenderse «el abandono total a sí mismo, el sentimiento, no ciertamente confesado, pero real y dominante, que en cada filósofo se traduce en una exclusiva confianza en sí mismo; así el filósofo podrá tener muy bien conciencia de que ama la verdad absoluta y de someterse a ella; pero, en realidad, él ama únicamente lo que es creación de su propia energía intelectual y se somete sólo a sus pensamientos. La humildad, al contrario, es el despego de sí mismo, la disposición a doblegarse a la autoridad divina; en fin, la convicción viva de no haber creado esta energía intelectual» [11].

Para San Agustín, la humildad es la base misma del cristianismo y una regla de oro en la investigación de la verdad. A un intelectual un poco engreído con sus cuestiones literarias—Dióscoro—escribió estas palabras, de tanta resonancia y eco en la espiritualidad del cristianismo. A Cristo debe rendir el homenaje de su adoración la más sublime filosofía de los antiguos—la platónica—, porque El es Verbo de Dios, la Razón ejemplar del universo, vestida de nuestra carne. «A El, pues, quiero que te sometas con toda piedad, ni para conseguir y obtener la verdad quieras abrirte otro camino que el que está ya preparado por aquel que conoce la flaqueza de nuestros pasos. El primer camino, pues, es la humildad; el segundo, la humildad; el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares, te repetiré lo mismo» [12].

Para formar, pues, una inteligencia profundamente veraz y cristiana y penetrar en los arcanos de lo real, es necesaria la humildad, pues así como la sensualidad arroja al hombre a lo exterior, sujetándole a la idolatría de los sentidos y de la imaginación, así el orgullo lo clausura en sí mismo, en la angosta mansión del yo, y en ambos casos le corta y mengua la capacidad del vuelo y la pura libertad de las alas interiores. El orgullo es el escollo empinado que obstruye la entrada en el puerto de la sabiduría y de la vida feliz [13].

También en este punto repite San Agustín la lección de su experiencia filosófica. El platonismo le hizo hinchado y orgulloso, mas no le reveló la diferencia «que hay entre la presunción y la confesión, entre los que ven adónde se debe ir y no ven por dónde y la senda que lleva a la patria beatífica, que no sólo debe ser de lueñe mirada, sino también de dentro habitada» [14].

En términos concretos, la humildad cristiana nos pone en el camino de Cristo, que es la Verdad y el Método para llegar a ella.

Quizá esto parezca un poco extraño para una criteriología, pero no para una criteriología agustiniana, que es la del hombre concreto, llamado a la más alta vocación, cual es el cristianismo. Cristo es para San Agustín el sumo criterio de la Verdad absoluta, en el sentido ontológico, histórico y moral; la síntesis de la sabiduría y de la ciencia, el conocimiento de las realidades divinas y humanas.

La humildad cristiana es la total adhesión a Cristo, que ilumina al hombre con doble luz: la eterna y temporal, siendo a la vez la revelación del mundo visible e invisible.

La doctrina de la iluminación agustiniana entraña la más profunda filosofía de la humildad. La breve alusión hecha por Alipio [15] a la necesidad de la luz superior: *Etenim lumen aliquid isti posse ostendere homini quid sit verum, tum breviter tum etiam pie*, logra la entusiasta aprobación de San Agustín e inicia sus fórmulas sobre el magisterio espiritual de Cristo, «inmutable virtud de Dios y eterna sabiduría, a la que consultan las almas racionales» [16].

Nos hallamos aquí en el polo opuesto de todas las doctrinas racionalistas. No se niega el valor de la razón: *lumen creatum* la llama el Santo, reconociendo su autoridad y su rango peculiar de excelencia; pero no es autónoma ni independiente. El sentimiento de independencia, fondo de todo orgullo intelectual en los filósofos, está aquí sofocado por el de la ne-

[9] *Conf.* VII 1.
[10] *De Trin.* XV 49: ML 42,1096.
[11] J. MARTIN, *Les grands philosophes: S. Augustin* p.87 (París 1947).

[12] *Epist.* 118,22: ML 33,442.
[13] Cf. *De beata vita*: BAC, «Obras de San Agustín», t.1 p.589-90.
[14] *Conf.* VII 20.
[15] CA III 6,13: ML 32,940.
[16] *De magistro* 11,38: ML 32,1215.

cesidad de un íntimo magisterio. Dios es el verdadero sol de los espíritus, y fuera de su influencia sólo puede darse en los hombres una ciencia afótica y triste, sin certeza ni claridad en los grandes problemas que se refieren a Dios, al hombre y al mundo.

CAPITULO VII

UNA CONCLUSIÓN SOBRE EL PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN

De la sumaria exposición que hemos hecho de los fundamentos epistemológicos del saber, según San Agustín, conviene desglosar una conclusión sobre el principio de su filosofía. La limpieza del ojo especulativo y la superación de la duda académica aparecen en el umbral del pensamiento filosófico del Santo. Así se situó en el verdadero principio de la filosofía, pues, como dice Balmes, «el estudio de la filosofía debe comenzar por el examen de las cuestiones de la certeza. Antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento» [1]. Por eso un moderno autor, Fr. Sladeczek, intitula un ensayo de este modo: *El conocimiento de sí mismo como fundamento de la filosofía de San Agustín* [2]. Y el P. Thonnard afirma: «La tesis agustiniana puede formularse de este modo: Toda la filosofía comienza por una intuición plenamente cierta del mundo inteligible, esto es, de la verdad o de un objeto de conocimiento, que se revela directamente y en plena evidencia al espíritu independientemente de los sentidos, y por consecuencia inmune de todo error» [3].

El edificio agustiniano comenzó a levantarse sobre esta segura base de la autocertidumbre y de la primacía de la experiencia interior sobre la externa. Recordando unas ideas de los *Soliloquios*, puede decirse que la filosofía en sus comienzos tiene las tres condiciones para lograr lo que busca: *los ojos, la mirada* y *la visión*, o en otras palabras, consciente capacidad natural de conocimiento, método de investigación y un mundo de objetos que explorar y ver, como son Dios, el alma y el mundo.

Con todo, Mr. Gilson, tan benemérito de los estudios agustinianos, ha puesto en otro orden las ideas agustinianas, acogiendo la opinión del historiador de la filosofía, Weber, y colocando la fe en el punto inicial del gran itinerario del Santo.

Esta interpretación nulifica la rica experiencia de San Agustín, quien se acercó al cristianismo con la luz de la razón, despertada de su letargo académico por el método de la

[1] *Filosofía fundamental* I 1.
[2] *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach der hl. Augustinus:* «Scholastik» III (1930) p.329-56.
[3] *Précis d'Histoire de la Philosophie* n.148.

introspección platónica, es decir, por la evidencia de las verdades eternas. Un doble movimiento racional le impulsó hacia la fe. Invertir este orden es falsear el hecho histórico de la evolución religiosa del gran pensador, tal como lo ha descrito él en sus *Confesiones* y otros libros. En el proceso para alcanzar la sabiduría, según él, hay tres jalones indispensables: *una conquista de la razón por la superación de la duda académica, una conquista de la fe por la razón y la gracia y una conquista o inteligencia de los contenidos de la fe por la sabiduría.*

La fe ciertamente aguza la razón y aun la introduce en lo más íntimo de la verdad religiosa. Este aspecto es profundamente entrañable al agustinismo. Pero distingamos: primero la razón dispone para la fe, y ésta lleva después a una más profunda razón, o sea a los arcanos misteriosos de lo real, manifestado por la revelación de Cristo. *Razón, fe* y *sabiduría* resumen la vida intelectual de hecho y derecho en San Agustín, y este orden no puede alterarse diciendo: fe, razón y sabiduría. La razón precede a la autoridad en el desarrollo histórico del agustinismo.

Con razón combate el P. Portalié la opinión de Weber [4], según el cual la fe precede cronológicamente a la inteligencia; para comprender una cosa es necesario antes abrazarla por fe: *credo ut intelligam.* En otro pasaje dice: *Credimus ut intelligamus: non cognoscimus ut credamus* [5]. Pero en todos estos pasajes, continúa el P. Portalié, se trata sólo de la inteligencia íntima de las verdades reveladas. En lo tocante a la preparación de la fe, ninguno ha señalado con más nitidez y moderación el papel que desempeña la razón, que precede y acompaña la adhesión del espíritu» [6].

Cierto que Gilson admite también la parte que corresponde a la razón con prioridad a la fe; mas considera toda esta propedéutica racional como algo postizo y extraño al espíritu del agustinismo, porque la filosofía agustiniana «no ha querido ni puede ser más que una indagación racional del contenido de la fe» [7].

Mas ¿cómo se comprende que la base de un edificio tan imponente como el de la cultura agustiniana pueda ser extraña al edificio, porque es cierto que San Agustín considera la refutación de la duda académica como puerta de acceso a la filosofía, o investigación de la verdad? Todo pensar racional descansa sobre la *spes inveniendae veritatis.*

Tampoco es admisible lo que dice en otra parte: «El preservativo contra la duda es mucho menos el *ego cogito* que el acto de la fe. El creyente en la palabra divina posee una

[4] *Histoire de la Philosophie* ed.4.ª p.168.
[5] *Tract. in Io.* 10,9: ML 35,1690.
[6] DTC, *S. Augustin* col.2338.
[7] *Introduction a l'étude de S. Augustin* p.39.

verdad infinitamente más rica y fecunda que el *ego cogito»* [8]. La eliminación de la duda se produjo en San Agustín con el hallazgo de las verdades eternas y de la autocertidumbre del mundo interior.

La tesis gilsoniana halló pronta réplica en agustinólogos como B. Romeyer, Monnot, Arcy, etc. «M. Gilson—escribía el primero—parece creer que, a los ojos de San Agustín, el itinerario del alma a Dios debe comenzar por la fe. Si así fuera, el más grande de los Padres de la Iglesia hubiera comprometido lógicamente, en lo que atañe a sus raíces, esa misma fe saludable. En efecto, no considerar como una etapa metafísicamente primera y necesaria en el itinerario del alma a Dios la fijación racional de las verdades que constituyen la base de la fe, a lo menos de derecho, es anular este mismo itinerario. Zapad los fundamentos de un edificio, y se derrumba; cortad las raíces de un árbol, y se desploma; suprimid el punto de arranque de una ascensión, y ella se hace imposible. Porque fundamento, raíz, punto de partida, todo esto es, con respecto a la fe y al itinerario del alma a Dios, el establecimiento filosófico de ciertas verdades, reveladas o no, que constituye una etapa especial y absolutamente irreductible, una etapa primera y, por lo mismo, perfectamente indispensable. Como tal, la fe cristiana debe apoyarse en una filosofía, y en una teodicea sobre todo, sin poder reducirse a ella» [9].

Gilson reaccionó a las críticas adversarias favorablemente, admitiendo una filosofía agustiniana, porque en última instancia, al reducir el sistema de San Agustín al fideísmo, anulaba el pensamiento filosófico del Santo, quien ha sido llamado en nuestro tiempo por R. Eucken «el único gran filósofo del cristianismo», y por Blondel «vraiement le Père de la philosophie chrétienne», y por E. Przywara «Padre de toda la filosofía cristiana», y aun la no cristiana o moderna se halla empapada de esencias agustinianas [10].

Ya hemos indicado antes que la adhesión a la fe va precedida de una propedéutica racional, que él mismo nos ha descrito, sobre todo en el librito del *Valor de la creencia*, y que es entrañable al agustinismo, no sólo en el proceso histórico de la conversión, sino en el asimilativo y defensivo del cristianismo.

Pero anterior a ella, e igualmente necesaria para toda investigación, es la capacidad radical de poseer un sistema de certidumbres, asequibles al espíritu, que llamamos filosofía, que en San Agustín es un itinerario que lleva a Dios, y en ella colocamos el principio y el impulso racional del pensamiento

[8] *L' avenir de la métaphysique augustinienne*· «Mélanges Augustiniens», p.373 (París 1931).
[9] *Trois problèmes de philosophie* p.203; *Archives de Philosophie* VI c.2 «Etudes sur S. Augustin» (París 1930).
[10] Cf. sobre este tema los interesantes trabajos del P. JOAQUÍN IRIARTE en *Pensamiento* (revista de investigación e información filosófica): *San Agustín, Padre de toda la filosofía cristiana* 6 (1946) II p.153-177.

filosófico de nuestro Santo, porque él ha escudriñado el origen de la certeza y el funcionamiento de nuestras facultades para percatarse de la garantía de seguridad que ofrecen para una investigación sólida de la verdad. Se podrá discutir cuál es el elemento formal e íntimo que liga entre sí y forma la articulación orgánica del pensamiento agustiniano; pero son indiscutibles estas tres afirmaciones:

1.ª La razón tiene una capacidad natural para conocer las verdades del mismo orden, puesta sobre bases firmes por San Agustín en su polémica antiacadémica.

2.ª San Agustín ha aplicado fructuosamente dicha capacidad a un inmenso orbe de ideas naturales y sobrenaturales, creando no sólo en sí mismo, sino en muchísimos secuaces suyos, una *forma mentis* agustiniana, un peculiar modo de contemplar el mundo y captar su realidad. Recuérdese para ejemplo su aportación complejísima al campo de la psicología. El ha sido llamado «el mayor psicólogo del cristianismo» por Grabmann. «Hay en los escritos de San Agustín una plenitud de psicología empírica, dice él mismo. El como pocos ha arrojado una mirada sobre su interior, ha observado y descrito los procesos de su vida íntima, ha sondeado las leyes del acontecer anímico. Sus *Confesiones* son verdaderamente una mina de observación psicológica» [11].

Pues bien: toda esta labor es puramente racional, apoyada directamente en la observación de los fenómenos. «Conviene volver sobre los primeros escritos de San Agustín para captar sus ideas esenciales. En ellos se contiene lo que podía llamarse la filosofía de San Agustín, esto es, su concepción racional del mundo. No es que él admita y dé un valor definitivo y completo a una sistematización del saber, que prescinda de la revelación y del fin último del hombre, o sea, la visión intuitiva de Dios. Si ningún pensador cristiano puede aceptar esta concepción de una filosofía radicalmente autónoma, hermetizada en sí misma y considerada como absolutamente suficiente, San Agustín menos que nadie acogería tal modo de pensar. Para él, en el fondo, no hay más que una filosofía legítima, esto es, la que combina las nociones que la razón puede descubrir por sí misma y sus fuerzas con las luces directrices de la revelación, como tampoco hay una sabiduría real más que la que se orienta a la posesión de Dios y la visión beatífica» [12].

3.ª Esta suma de ideas racionales es susceptible de una sistematización o de una reducción a principios, si bien no realizó él dicha síntesis; mas tampoco puede dudarse de que en su mente forman un todo orgánico y coherente, cuya base forman las conclusiones de los libros contra los académicos.

Ha dado motivo a la opinión, combatida aquí, la importancia que la fe tiene en la marcha general del pensamiento

[11] *Grundgedanken des Hl. Augustinus über Seele und Gott* p.21 (Köln 1929).
[12] R. JOLIVET, *S. Augustin et le néoplatonisme chrétien* p.159 (París 1932).

agustiniano. En algún sentido puede admitirse lo de Gilson: «El *nisi credideritis non intelligetis,* será siempre la carta de toda filosofía agustiniana»[13]. La fe es grada de conocimiento, y la inteligencia, mérito de la fe: *merces fidei.* La filosofía apunta al logro de la sabiduría, la cual por la elevación de su objeto y por la forma sabrosa e íntima de alcanzarlo constituye el tipo más elevado del saber humano. La fe engendra conocimiento aun en el orden filosófico, pues es una especie de iluminación interna del objeto que se nos propone para creer, y tiene sus ojos de gran penetración: *Habet namque fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse quod nondum videt, et quibus certissime videt nondum se videre quod credit»*[14].

Hay dos modos de iluminación de lo real: uno con los pensamientos de Dios, otro con los pensamientos de los hombres. También la razón es una luz creada, que vierte su resplandor sobre cuanto existe.

CAPITULO VIII

CONTRA LOS ACADÉMICOS DE HOY O LA FILOSOFÍA AGUSTINIANA ES UNA FILOSOFÍA DE LO ABSOLUTO

La posición epistemológica de San Agustín, resumida brevemente en esta introducción, no se ha inveterado y aun hoy ofrece apoyo para una construcción sistemática del pensamiento. Dice Bernhard Jansen: «Estas dos cosas: el yo como punto de partida y la teoría del conocimiento constituyen lo más íntimo del espíritu de la filosofía moderna. En ambas se muestra San Agustín en muy estrecha relación, y esto es precisamente lo que le hace tan moderno sobre todos los demás»[1]. Por esta modernidad de representante de la filosofía cristiana del espíritu y de teórico del conocimiento se enfrenta con una gran masa de académicos, que hoy pululan por doquiera.

Balmes dice hablando del escepticismo: «Lo considero como una de las plagas características de la época y uno de los más terribles castigos que ha descargado Dios sobre el humano linaje»[2]. Los sistemas idealistas subjetivos, así como el agnosticismo y materialismo, renuevan la postura de Arquesilao y Carnéades. «Actualmente—dice J. de Vries—está demasiado difundida la opinión que desconfía del «intelecto». Las convicciones que versan sobre la concepción del universo y sobre la religión se desarticulan en sentido relativista: se las considera como cosas pertenecientes al orden sentimental, que cambian con los pueblos y con los tiempos. Conscientemente se llega

[13] L.c., p.361.
[14] *Epist.* 120,8: ML 33,456.
[1] *Wege der Weltweisheit* p.81.
[2] *Cartas a un escéptico en materia de religión:* «Obras», x p.26 (Barcelona 1925).

a la negación de toda verdad inmutable, de todo dogma, y apenas se cae en la cuenta del debilísimo fundamento sobre que se edifica de esta manera la vida»[3]. Ortega Gasset, al caracterizar los rasgos de la nueva filosofía, que se halla en germinación, considera la *suspicacia* como uno de los ingredientes del espíritu filosófico moderno. Descartes y Kant son los grandes suspicaces del universo y de la razón humana. Pues bien: «la nueva filosofía, según Ortega, considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo, creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad»[4].

La filosofía moderna es la filosofía de la desconfianza, porque es la filosofía de la fuga y del miedo a Dios, áncora del pensar y del ser, apoyo de todo optimismo metafísico. Unicamente la filosofía cristiana conserva el optimismo y aun la dignidad de la razón, capaz de romper el cerco empírico y llegar a lo absoluto. Ella dice por San Agustín: *Homines percipere posse sapientiam, si se illius luci et calori se admoverint*[5]. Los hombres pueden llegar a la sabiduría si se arriman a su luz y calor. Pero el hombre moderno, en vastos sectores, ha perdido esta confianza y seguridad, remozando toda la sofística antigua en nuestro tiempo con nuevas armas, más buídas y brillantes. Enesidemo reunió en diez pensamientos fundamentales o *tropos* sus reflexiones acerca de la duda escéptica, para inculcar toda suspensión de juicio. Pero el substrato de su teoría es el relativismo del conocimiento, el cual depende de la diversidad de los seres vivientes, de los hombres en particular, de la disposición de los órganos sensorios, del estado subjetivo del que conoce, de la educación, costumbres, medios culturales, etc.[6] Substancialmente, la misma tesis defiende el positivismo de Spencer y de A. Comte, que es un escepticismo metafísico. El subjetivismo y el relativismo enseñan que la verdad tiene una validez limitada. No hay ninguna verdad universalmente válida; pero mientras el subjetivismo hace depender el conocimiento humano de factores íntimos al sujeto cognoscente, el relativismo subrava la dependencia con respecto a los factores externos, como la influencia del medio y del espíritu del tiempo, la pertenencia a un círculo cultural determinado, etc. Oswaldo Spengler ha puesto en circulación estas ideas en su libro *Decadencia de Occidente:* «Sólo hay verdades en relación a una humanidad determinada»[7].

Este relativismo, que considera la verdad como una función variable de los sujetos pensantes, nutre la filosofía moderna en vastos sectores de la opinión.

[3] *Pensar y ser* p.6.
[4] *Obras completas* p.861.
[5] *Tract. in Io.* 2,2: ML 35,1389.
[6] Cf. AUGUSTO MESSER, *Filosofía antigua y medieval* p.206. Traducción de X. ZUBIRI (Madrid 1927).
[7] Véase a J. HESSEN, *Teoría del conocimiento* p.51ss.

Cada época tiene su parcela y su estilo de verdad, que varía según el gusto, las costumbres, la cultura de los tiempos. Lo que fué verdadero para nuestros antepasados no lo es para nosotros. La verdad nada tiene de fijo y estable, porque sigue el flujo viviente de la conciencia. La filosofía es invención y reinvención perpetua, dice E. Le Roy [8]. Nadie puede bañarse en el mismo río dos veces, decían los antiguos sofistas, para significar el flujo universal de las cosas y de las opiniones, que no ofrecen ningún punto de firmeza y apoyo.

El error latente en estas concepciones relativistas y agnósticas es la negación de lo absoluto, y más en concreto, la negación de Dios, fundamento último del universo y del pensamiento creado. Dios no está al alcance de la observación empírica, ni puede tocarse con el escalpelo o verse en el microscopio, ni sublimarse en una alquitara. Lo transitorio y lo fenoménico es de nuestro único dominio.

San Agustín conoció esta plaga máxima del espíritu, que se llama materialismo, inconciliable con la doctrina del valor absoluto del conocimiento. Entonces fué un puro siervo de la temporalidad, es decir, del relativismo: *devorans tempora et devoratus temporibus*, se define a sí mismo. Y la dialéctica laboriosa de su resurgimiento comenzó con el recobro de lo que llama él *ratiocinandi fiducia*, la confianza en las fuerzas dialécticas del espíritu, el descubrimiento de las verdades absolutas. Por eso, frente a la filosofía subjetivista, sin certidumbres ni seguro punto de apoyo, la filosofía de San Agustín, realista y trascendente, se muestra como una gran filosofía de lo Absoluto, el cual en el proceso del ser, del conocer y del querer, señala el término de todas las aspiraciones humanas.

Hay una palabra oscura y cara al espíritu moderno, por cifrarse en ella su pensamiento: es el *devenir*. Según Nietzsche, el mérito mayor de los alemanes ha sido el haber enseñado «el devenir con una radical repulsión al concepto del ser. La evolución es el verdadero hallazgo y acierto alemán en el gran reino de las fórmulas filosóficas» [9].

La inquietud de la contradicción es la raíz de todo movimiento y vida, y de ella ha hecho la filosofía de Hegel la entraña misma de lo absoluto. Hay una palabra clara y cara a los filósofos cristianos, en que se envuelve también la idea del *devenir* o del movimiento incesante del hombre en su marcha a lo absoluto: es la palabra *viator*, el viador. Todo cristiano en este mundo es un viador, un caminante. Pero lo que da un sentido claro a este viaje son tres cosas: el principio, el camino y el término. Y mientras en el devenir de la filosofía moderna todo es obscuro, pues no se sabe de dónde se viene, por dónde se va y a qué meta se arribará finalmente, porque el mundo es «un mar de fuerzas flotantes y tormentosas en sí

[8] Véase a J. DE TONQUÉDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle* (París 1908).
[9] Cit. por HEIMSOETH, o. c., p.239.

mismas», el cristianismo lleva, como viático sagrado, el triple conocimiento de los orígenes, de los medios y fines, con que se imprime un sentido firme y rectilíneo al movimiento del espíritu. Y si la tragedia incurable de la filosofía del devenir es la falta de un destino asequible y racional, o digamos de un reposo último, la dicha del pensamiento cristiano es la fe y conocimiento de un puerto de descanso.

San Agustín ha sentido dramáticamente la temporalidad o la movilidad del ser finito, pero él reclama la necesidad de un principio y de una terminación. El ser móvil busca la quietud. La inquietud humana carece de sentido sin la posibilidad del logro del reposo, a que aspira. Así todo el ser de la criatura racional se dispara hacia lo absoluto, como momento necesario de su dialéctica interna, porque en él halla lo que apetece: *Ibi requies appetendi, ibi fruendi securitas, ibi tranquillissimum gaudium optimae voluntatis* [10]. En Dios está el descanso de todo movimiento apetitivo, en El la seguridad de fruición y el gozo tranquilísimo de la mejor voluntad. Todo el anhelo, pues, de la filosofía de San Agustín repercute en el clamor de las *Confesiones: Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* [11].

Aquí está la verdad radical de la filosofía y de la existencia agustiniana, el absoluto, en que ancla el ser finito. No es éste el absoluto de Aristóteles, el puro pensamiento que se piensa a sí mismo en una lejanía inaccesible; ni el absoluto del neoplatonismo, el Uno adonde regresan los seres, para fundirse en la identidad de una substancia eterna; ni el absoluto de la filosofía germánica, formulado por Hegel y sus discípulos, o el incognoscible de Hartmann, sino el Dios vivo del Evangelio, inmanente en nosotros, religado íntimamente a nuestro ser, sin posible ruptura, porque ni El puede dejarnos a nosotros ni nosotros podemos dejarlo a El. Lo absoluto se presentó a San Agustín después de la crisis relativista y escéptica, como verdad primera y fontal, razón del cosmos y luz de las inteligencias creadas. El dichoso hallazgo le libertó de la duda académica, suministrando muy hondos y nuevos fundamentos a su existencia. Su gnoseología coincide con este descubrimiento: *Intravi in intima mea, duce te*, dice el gran Doctor. Hasta entonces había vagado fuera, en el extrarradio de la verdad, en la región lejana de los sentidos, país de dispersión y de hambre. Entonces entró en sí mismo, porque el espíritu es un ser prodigioso que tiene la virtud de entrar en sí mismo, en las estancias y moradas interiores. Y lo más prodigioso de esta morada interior es que tiene una abertura cenital, por donde se filtra la luz de lo absoluto. Es decir, San Agustín, entrando en sí mismo, descubrió el esplendor del ser de la divinidad. Este ingreso en sí y egreso de sí al través de la abertura cristalina del espíritu a lo absoluto son los dos mo-

[10] *Epist.* 118,3,13: ML 33,438.
[11] *Conf.* 1,1.

vimientos dialécticos principales del hombre agustiniano. Al contrario, la filosofía moderna, al ingresar en el espíritu, ha caído en él, como en una trampa, sin salida y sin luz trascendente. Y toda su vida se reduce a la tremenda monotonía del movimiento circular en torno a sí mismo.

En San Agustín, el descubrimiento de Dios coincide exactamente con la salvación de la duda, o la epifanía de las verdades eternas. Surge de aquí una filosofía esencialmente teológica, orientada a explicar lo finito por lo infinito, por hallarse aquél totalmente bañado en el ser de éste. La relación de lo finito e infinito descubierta por San Agustín en el fenómeno del conocimiento es una raíz ontológica que no puede suprimirse, so pena de dejar al hombre con las raíces al aire, en la postura lastimosa de un ser vencido. El Espíritu infinito es el gran postulado del ser finito, en la esfera ontológica y en la gnoseológica. Nuestras tendencias estéticas, lógicas, morales, reclaman el apoyo de lo absoluto, que es nuestro complemento.

Se dice que ser «consiste en estar abierto a las cosas. La exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la estructura ontológica formal del sujeto humano» [12]. Pero el espíritu, como tiene una abertura horizontal a las cosas mundanas, tiene también otra cenital al Creador, que igualmente pertenece a la biosfera del hombre. Y aquí San Agustín nos retransmite lo mejor del espíritu de la filosofía religiosa de la antigüedad. Lo peculiar de su criteriología consiste en haber anclado el orden del conocer en las verdades absolutas, superando todo relativismo y contingentismo del pensamiento.

Y este absoluto lo han presentido o postulado todas las grandes filosofías: la de Platón, al admitir una fuente universal de la luz inteligible; la de Aristóteles, el teórico de la abstracción, que también se vió obligado a suponer en el entendimiento agente cierto rasgo divino, pues lo que da la inteligibilidad a las cosas no puede ser sino el que les da el ser; la de Santo Tomás de Aquino, el cual sostiene que el entendimiento es *impressio quaedam divinae veritatis;* la de los ontologistas, quienes para salvar el valor de las verdades eternas apelan a la misma inteligencia divina [13]. Fuera de esta conexión de la razón humana con lo absoluto sólo hay subjetivismo, agnosticismo y relativismo académico [14].

[12] ZUBIRI, o.c., p.428.

[13] Véase a L. VEUTHEY, *Métaphysique d'expérience* p.40-41 (Assisi 1933).

[14] Como muestra del valor actual de los libros *Contra los académicos,* puede considerarse la monografía de J. DE VRIES, S. I., *Pensar y ser.* Versión española por J. A. MENCHACA, S. I. (Madrid 1945). Vries es uno de los pensadores y criteriólogos más sólidos en el campo de la filosofía cristiana de hoy. Su libro se mantiene adicto a las posiciones fundamentales de San Agustín, sobre la conciencia y los principios evidentes como punto de partida en la justificación de la crítica del conocimiento. El mismo título: *Pensar y ser,* recuerda el texto agustiniano, tan rico de sentido: *Intelligere autem quid est nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? (De lib. arb.* II 11,30: ML 32,1257). Véase en la primera parte los capítulos dedicados a la conciencia, como punto de partida, y el valor de l[os] principios.

APENDICES

I. LA FILOSOFÍA CRISTIANA EN LA POLÉMICA ANTIACADÉMICA

Se ha suscitado en nuestro tiempo una acalorada discusión en torno al concepto y problema de la filosofía cristiana, donde ha sido traído y llevado el nombre de San Agustín. Para una información completa de esta polémica remitimos al lector a un estudio concienzudo y rico de noticias del P. Joaquín Iriarte, S. J. [1]. Todos convienen en que el pensador hiponense encierra un riquísimo caudal de ideas filosóficas, asimiladas en el organismo de su cultura. Más aún: críticos eminentes le han dado el título de «Padre de toda la filosofía cristiana», y el mismo Gilson ha llegado a decir: «Para ser cristiana, una filosofía será agustiniana o no lo será.»

Mas aquí nos conviene señalar la polémica antiacadémica como germen inicial de las directrices del pensamiento de San Agustín, filósofo cristiano. Particularmente son interesantes en este punto los capítulos XIX y XX del libro III, porque en ellos se formula su manera de pensar en torno a las relaciones entre la razón y la fe.

Según muchos, a los que se inclina el Santo, hay una concordia fundamental entre los dos maestros de la filosofía antigua, Aristóteles y Platón, los cuales sólo a los ojos de los indoctos y menos avisados ofrecen disonancias. «Así, después de muchas reyertas, se ha elaborado, como yo opino, la disciplina de una filosofía verdaderísima.» La armonía de Aristóteles y Platón constituye para el Santo la *verissima philosophiae disciplina.*

Pero esta filosofía, sobre todo por impulso de Platón, aspira al mundo inteligible, o reino de las ideas divinas, es decir, a una explicación racional y última del mundo por sus razones causales o ejemplares, que residen en la mente del Creador. El mejor discípulo de San Agustín, San Buenaventura, ha dicho: *Verus metaphysicus dicit: Exivi a te, Deo, causa prima et summa, et venio ad te, causam summam, per te, causam summam. Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplatione, de consummatione. Igitur radiis solis aeterni illumineris et reducaris ad summum et eris verus metaphysicus* [2].

He aquí la esencia pura del agustinismo, como conato de explicación racional y última del mundo.

Juntamente con este impulso que enlaza la razón humana con la Razón de Dios, dentro de un orden natural, pues el ejemplarismo platónico-agustiniano es fruto del discurso y de la

[1] Cf. *Pensamiento* 1 (1945) 7-29; 3 (1945) 275-298; 6 (1946): *San Agustín, Padre de toda la filosofía cristiana* p.153-177.

[2] *Col. in Hexaëm.* serm.1.

contemplación del cosmos, inserta San Agustín otro no menos íntimo: la necesidad de un socorro divino para llegar al supremo reino de valores vislumbrados por la inteligencia humana.

La razón de los filósofos, lo que llama él *ratio subtilissima*, los esfuerzos más geniales de la filosofía y de la cultura, son impotentes para elevar la gran masa humana del materialismo de la vida a la cima luminosa de la Razón creadora del cosmos, donde se contiene mejorado lo que acá abajo nos arrebata. De aquí la necesidad de un socorro divino: *animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret; cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent* [3].

Nótese el contraste entre la *ratio subtilissima* y la *clementia popularis* del sumo Dios. Los aristócratas de la inteligencia, los luminares de la cultura, no pueden curar la ceguera de los hombres ni combatir las tinieblas de sus errores; pero la divina clemencia ha abatido la alteza y autoridad del entendimiento supremo hasta la humildad y bajeza del cuerpo humano—la encarnación del Verbo de Dios—, para que con su doctrina y ejemplos las almas se despierten de su letargo y vuelvan los ojos a aquella patria sin barullo de discusiones.

Se alude aquí, enlazándose con la criteriología agustiniana, un grande hecho de carácter filosóficorreligioso: la conveniencia de la revelación y de la encarnación. El mundo puede ser salvado por el Verbo de Dios hecho carne, por la clemencia popular de la Verdad misma, que se humana y brilla a nuestros mismos sentidos.

Dos fuerzas se interponen aquí: la razón y la autoridad, la filosofía y epifanía humana de Cristo, verdad absoluta.

El pensamiento filosófico de San Agustín entraña una doble polaridad: hacia Platón y hacia Cristo. Y adviértase que lo que debe definir a la filosofía cristiana como cristiana es su polaridad hacia el segundo. Una filosofía que no asimile profundamente a Cristo, ¿qué título puede tener para llamarse cristiana?

Y esta conexión con Cristo es la substancia y contenido más formal del pensamiento filosófico de San Agustín. Si alguna filosofía puede llamarse cristiana, es la suya, por su orientación radical a explicarlo todo por el misterio de Cristo. El platonismo, en su más valioso contenido, es decir, la doctrina de las ideas, es un impulso dialéctico que lleva a Cristo, como razón ejemplar del mundo y sol eterno de las inteligencias criadas. El mundo inteligible de Platón es para San Agustín el *Verbum*

[3] CA III 19,42 ML 32.956.

Patris, la *Forma formarum*, la *intelligibilis lux*, con que lucen todas las cosas.

Pero el Verbo del Padre no sólo es el principio generador, sino el principio regenerador del mundo.

Una profunda experiencia espiritual, una ahincada contemplación del desorden del mundo, manifestaron a San Agustín la necesidad de este principio regenerador, poniéndole en el umbral del misterio de Cristo, es decir, en las puertas de la fe. Para él, el hombre concreto, el hombre vivo, agitado por una aguda inquietud espiritual, es un clamor angustioso pidiendo el complemento de Cristo, la gracia del Salvador.

Así Cristo, en su doble raíz de principio generador y regenerador del mundo, se injiere en la medula misma de su filosofía, que es la cristiana.

Los esfuerzos más sostenidos del que ha sido llamado por un teólogo de nuestros días, el cardenal Lepicier, «il più santo dei filosofi, il più filosofo dei santi» [4], se concentraron en la declaración del misterio de Jesús.

Y por eso toda su filosofía se encierra en este tríptico: orden, desorden, gracia: creación, caída, redención: el Verbo del Padre, que habla por el universo, o el lenguaje de las criaturas; el Verbo revelado, que resuena en el mundo por la profecía, y el Verbo encarnado, que se deja ver, oír y tocar de sus hermanos los hombres.

En resumen: la conclusión de los libros *Contra los académicos* nos da las directrices del pensamiento de San Agustín, o de la filosofía cristiana, la cual contempla el mundo al resplandor de la Verdad eterna, Cristo, en todas sus conexiones; es una filosofía platónica y ejemplarista, eminentemente antropológica, porque estudia al hombre en su ser concreto, con mayor sagacidad y hondura que toda otra filosofía. En la plenitud de su contenido admite los esfuerzos de Aristóteles y de Platón, que representan la cima humana del pensamiento puro.

Y esto no sólo da una fisonomía propia, es decir, un contenido y temas propios, sino también *una forma mentis*, o manera particular de mirar todo el orbe de lo real.

Así ha nacido la filosofía de San Agustín, que es la flor de la filosofía cristiana.

[4] *Acta Hebdomadae augustiniano-tomistae* p.61 (Romae 1931).

II. Del libro primero de las «Retractaciones»

1. Habiendo dejado, pues, ya las cosas que había logrado, siguiendo en pos de las ambiciones del mundo, ya las que tenía deseo de conseguir, acogiéndome al descanso de la vida cristiana, aunque todavía sin recibir el bautismo, escribí primero los libros *Contra los académicos* o acerca de ellos, con el fin de apartar de mi ánimo, con cuantas razones pudiera, los argumentos que todavía me hacían fuerza, con los cuales quitan ellos a muchos la esperanza de hallar la verdad y no permiten dar asentimiento a alguna cosa, sin consentir ni al sabio que apruebe verdad alguna, como si fuera manifiesta y cierta, pues todo, según ellos, está envuelto en tinieblas e incertidumbre.

2. En estos libros no me agrada el haber nombrado tantas veces la fortuna, si bien no era mi intención significar con tal nombre ninguna deidad, sino más bien los acontecimientos fortuitos de las cosas en lo relativo a los bienes del cuerpo y a los bienes y males externos. De aquí se deriva el uso de las palabras, que ninguna religión prohibe *(forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito), tal vez, acaso, quizá, por casualidad, fortuitamente;* mas todo esto debe dirigirse a la divina Providencia. Tampoco omití allí esta idea: *Pues tal vez lo que vulgarmente se llama fortuna, está gobernado por un orden oculto; y llamamos casualidad en las cosas aquello cuya razón y causa se nos va de vuelo.* Verdad es que consigné esto allí; con todo, me pesa el haber nombrado la fortuna, pues veo que los hom-

II. Ex libro primo «Retractationum»

1. Cum ergo reliquissem, vel quae adeptus fueram in cupiditatibus huius mundi, vel quae adipisci volebam, et me ad christianae vitae otium contulissem; nondum baptizatus, contra academicos vel de academicis primum scripsi, ut argumenta eorum, quae multis ingerunt veri inveniendi desperationem, et prohibent cuiquam rei assentiri, et omnino aliquid, tanquam manifestum certumque sit, approbare sapientem, cum eis omnia videantur obscura et incerta, ab animo meo, quia et me movebant, quantis possem rationibus amoverem. Quod miserante atque adiuvante Domino factum est.

2. Sed in eisdem tribus libris meis, non mihi placet toties me appellasse Fortunam [1]; quamvis non aliquam deam voluerim hoc nomine intelligi, sed fortuitum rerum eventum, vel in corporis nostri, vel in externis bonis aut malis. Unde et illa verba sunt, quae nulla religio dicere prohibet: Forte, forsan, forsitan, fortasse, fortuito: quod tamen totum ad divinam revocandum est providentiam. Hoc etiam ibi non tacui dicens: *Etenim fortasse quae vulgo fortuna nominatur, occulto quodam ordine regitur: nihilque aliud in rebus casum vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est.* Dixi quidem hoc, verumtamen poenitet me sic

[1] L. 1 c. 1 n. 1 et 7.

bres tienen la pésima costumbre de decir, en vez de «Dios lo ha querido, la fortuna lo ha querido».

De lo que dije también allí: *Así está determinado, ora por nuestros méritos, ora por una necesidad de la naturaleza, que el ánimo divino, apegado a las cosas corruptibles, no sea acogido de ningún modo en el puerto de la filosofía,* o ninguna de las dos expresiones debía haberse puesto, porque ya así ofrecía el sentido completo, o era bastante decir *por nuestros méritos,* pues heredamos en verdad nuestra miseria de Adán; y holgaba añadir *ora por necesidad de la naturaleza,* pues la dura necesidad a que se halla sometida nuestra condición natural se originó de los méritos precedentes de la culpa.

También lo que dije: *Que nada absolutamente se ha de honrar, y que se debe rechazar todo lo que se ve con los ojos mortales, todo lo que percibe algún sentido,* ha de completarse diciendo: *todo lo que percibe sentido alguno de cuerpo mortal,* porque también hay un sentido de la mente. Mas entonces hablaba yo al estilo de los que entienden por sentidos únicamente los del cuerpo, y por cosas sensibles las corporales. Y así, donde me expresé de este modo, poco se evitó la ambigüedad, a no ser entre los que acostumbran a hablar así.

Dije también: *¿Qué piensas que es vivir dichosamente, sino conformarse a lo más excelente que hay en el hombre?* Y explicando luego qué entendía por la porción más noble, añadí: *¿Quién dudará de que lo mejor del hombre es la parte del ánimo, a cuyo imperio es justo se sometan las demás? Y esta parte, para que no me pidas más definiciones, puede llamarse mente o razón.*

illic nominasse fortunam, cum videam homines habere in pessima consuetudine, ubi dici debet: Hoc Deus voluit, Hoc voluit fortuna.

Quod autem quodam loco dixi: *Ita comparatum est, sive pro meritis nostris, sive pro necessitate naturae, ut divinum animum mortalibus inhaerentem nequaquam philosophiae portus accipiat,* etc. [2], aut nihil horum duorum dicendum fuit, quia etiam sic sensus posset esse integer; aut satis erat dicere, *pro meritis nostris,* sicut verum est ex Adam tracta miseria: nec addere, *sive pro necessitate naturae,* quandoquidem naturae nostrae dura necessitas merito praecedentis iniquitatis exorta est.

Itemque illic quod dixi: *Nihil omnino colendum esse, totumque adiiciendum quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit* [3]; addenda erant verba ut diceretur, *quidquid mortalis corporis ullus sensus attingit;* est enim sensus et mentis. Sed eorum more tunc loquebar, qui sensum non nisi corporis dicunt, et sensibilia non nisi corporalia. Itaque ubicumque sic locutus sum, parum est ambiguitas evitata, nisi apud eos quorum consuetudo est locutionis huius.

Item dixi: *Quid censes aliud esse beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere?* Et quid dixerim, *in homine esse optimum,* paulo post explicans: *Quis, inquam, dubitaverit, nihil esse aliud hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominanti obtem-*

[2] Ibid.
[3] Ibid., n. 3.

Verdad es esto, pues en lo que atañe a la naturaleza del hombre, ninguna cosa hay en él mejor que la mente y razón; mas no debe vivir según ella el que desea vivir felizmente, pues así vive según el hombre, cuando es necesario vivir según Dios para poder llegar a la bienaventuranza. Pues para lograrla no ha de contentarse de sí misma, sino a Dios debe someterse nuestra mente.

En otro lugar dije, respondiendo a mi contrincante: *En esto ciertamente no yerras, y te deseo que ello sea un augurio para lo demás.* Aunque esto se dijo en broma y no en serio, no querría se hubiese empleado tal palabra *(omen)*, pues no recuerdo haberla visto ni en las Sagradas Escrituras ni en el estilo de los escritores eclesiásticos, si bien de ella se deriva la palabra *abominación*, tan corriente en las divinas Letras.

3. En el segundo libro es totalmente inepta e insulsa aquella, digámoslo así, fábula de la filocalia y filosofía, de que *son hermanas, nacidas de un mismo progenitor.* Pues lo que se llama filocalia es una bagatela, y, por lo mismo, no es hermana de la filosofía; o si se quiere respetar este nombre, que, vuelto al latín, significa *el amor de la hermosura,* verdadera y suma hermosura es la de la sabiduría; y en ese caso, tratándose de cosas espirituales y elevadas, una y misma cosa son filosofía y filocalia, ni se han de concebir como dos hermanas.

perare convenit cetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, mens aut ratio dici potest [4].

Hoc quidem verum est; nam quantum attinet ad hominis naturam, nihil est in eo melius quam mens et ratio; sed non secundum ipsam debet vivere, qui beate vult vivere, alioquin secundum hominem vivit, cum secundum Deum vivendum sit, ut possit ad beatitudinem pervenire; propter quam consequendam non seipsa debet esse contenta, sed Deo mens nostra subdenda est.

Item respondens ei cum quo disputabatur: *Hic plane, inquam, non erras; quod ut tibi omen sit ad reliqua, libenter optaverim* [5]. Hoc licet non serio, sed ioco dictum sit, nollem tamen eo verbo uti. Omen quippe me legisse non recolo, sive in sacris Litteris nostris [6], sive in sermone cuiusquam ecclesiastici disputatoris, quamvis abominatio inde sit dicta, quae in divinis Libris assidue reperitur.

3. In secundo autem libro prorsus inepta est et insulsa illa quasi fabula de philocalia et philosophia, *quod sint germanae et eodem parente procreatae* [7]. Aut enim philocalia quae dicitur, non nisi in nugis est, et ob hoc philosophiae nulla ratione germana: aut si propterea est hoc nomen honorandum, quia latine interpretatum, amorem significat pulchritudinis, et est vera ac summa sapientiae pulchritudo; eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia quae philosophia, neque ullo modo quasi sorores duae.

[4] Ibid., c.2 n.5.
[5] Ibid., c.4 n. 11.
[6] «Omen tamen legimus 3 Reg. 20,33. At S. Augustinus vel non legerat in versione qua utebatur, vel quia sermo ibi est de paganis viris, profani vocabuli usum inde approbandum esse non existimavit» (ML 32,586a).
[7] L.2 c.3 n.7.

En otro lugar, hablando del alma, dije: *Para volver más segura al cielo.* Mejor se hubiera dicho ir que volver, mirando el error de los que piensan que las almas humanas, por mérito de sus pecados, cayeron o fueron arrojadas del cielo y aprisionadas en el cuerpo.

Mas no dudé en decirlo así, *in caelum,* como si dijese *in Deum, a Dios,* que es autor y creador, porque también San Cipriano escribió: *Pues como tenemos el cuerpo de la tierra y el alma del cielo, somos tierra y cielo.* Y en el libro del Eclesiastés se lee: *Vuélvase el espíritu a Dios, que se lo dió.* Todo lo cual debe entenderse sin contradecir a la doctrina del Apóstol, cuando dice que los no nacidos no han hecho ni bien ni mal. Indiscutiblemente, pues, en cierto modo el lugar original de la felicidad del alma es el mismo Dios, el cual no la engendró de su misma substancia, sino la creó de la nada, como creó el cuerpo de la tierra. Mas en lo tocante al origen de su infusión en el cuerpo, ni entonces lo sabía ni ahora puedo decir si procede de aquel hombre único que fué creado el primero, al tiempo que fué animado por el soplo de Dios, o si, de un modo semejante, cada alma es creada para cada uno de los individuos *.

4. En el libro tercero se dice: *Si me preguntas qué me parece, creo que en la mente del hombre se halla el sumo bien del mismo.* Mejor hubiera dicho: en Dios, pues de El goza la mente para lograr la dicha, como de su bien supremo.

Alio loco de animo, cum agerem, dixi: *securior rediturus in caelum* [8]. Iturus autem, quam *rediturus* dixissem securius, propter eos qui putant animos humanos pro meritis peccatorum suorum de caelo lapsos sive deiectos, in corpora ista detrudi.

Sed hoc ego propterea non dubitavi dicere, quia ita dixi *in caelum,* tanquam dicerem, ad Deum, qui eius est auctor et conditor, sicut beatus Cyprianus non cunctatus est dicere: *Nam cum corpus e terra, spiritum possideamus e caelo, ipsi terra et caelum sumus* [9]. Et in libro Ecclesiastae scriptum est: *Spiritus revertatur ad Deum, qui dedit illum* [10]. Quod utique sic intelligendum est, ut non resistatur Apostolo dicenti, nondum natos nihil egisse boni aut mali [11]. Sine controversia ergo quaedam originalis regio beatitudinis animi, Deus ipse est, qui eum non quidem de seipso genuit, sed de nulla re alia condidit, sicut condidit corpus e terra. Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo non sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli, nec tum sciebam nec adhuc scio.

4. In tertio libro dixi: *Si quid mihi videatur quaeris, inquam: in*

* Alude el Santo a sus vacilaciones sobre el origen del alma, o más bien el tiempo de la creación e infusión en el cuerpo. Ni admitió nunca el traducianismo como doctrina segura, aunque a veces se muestre favorable a dicha opinión. A un amigo que le consultó sobre este punto le dice: *De qua te scire te volo, in tam multis opusculis meis nunquam me fuisse ausum de hac quaestione definitam proferre sententiam (Epist.* 190,2: ML 33,857).

[8] L.2 c.9 n.22.
[9] CYPRIANUS, *De oratione dominica.*
[10] Eccl. 12,7.
[11] Rom. 9,11.

Repruebo también estas palabras: *Es lícito jurar por todo lo divino*, y las que dije de los académicos, que conocían la verdad, llamando verosímil lo que era semejante a la verdad. verosímil que yo califiqué de falsedad que ellos aprobaban. Por dos razones no está bien dicho esto: o por ser falso, que de alguna manera haya nada semejante a la verdad que a su modo no sea también verdadero, o porque asentían a estas cosas falsas que llamaban verosímiles, siendo así que se lisonjeaban de no afirmar nada y de que el sabio no aprueba cosa alguna. Mas como a lo verosímil llamaban ellos probable, por eso hice esa afirmación de ellos.

También las alabanzas con que exageradamente exalté a Platón o a los platónicos y académicos, como no convenía que se hiciera con hombres impíos, con razón me han disgustado, sobre todo porque contra sus errores tenemos que defender la doctrina cristiana.

También censuro la afirmación que hice, a saber: que, comparados a los argumentos usados por Cicerón en sus libros. los míos eran bagatelas, siendo así que refuté con toda certeza sus pruebas; aunque lo dije chanceándome y parece más bien ironía, hubiera sido mejor callarlo. Este libro comienza: *O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum.*

mente arbitror esse summum hominis bonum [12]. Verius dixissem, in Deo; ipso enim mens fruitur, ut beata sit, tanquam summo bono suo.

Nec mihi illud placet quod dixi: *Liquit deierare per omne divinum* [13]. Item quod dixi de academicis, quia verum noverant, cuius simile appellabant verisimile idque ipsum verisimile appellavi falsum, quod approbabant; duas ob causas non recte dictum est: vel quol falsum esset, quod aliquo modo esset simile alicuius veri, quia in genere suo et hoc verum est; vel quod approbabant ista falsa, quae vocabant verisimilia, cum illi nihil approbarent, et affirmarent nihil approbare sapientem. Sed quia hoc ipsum verisimile etiam probabile nuncupabant, hinc factum est ut hoc de illis dicerem

Laus quoque ipsa, qua Platonem vel platonicos seu academicos philosophos tantum extuli [14], quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit· praesertim quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina.

Illud etiam quod in comparatione argumentorum Ciceronis, quibus in libris suis Academicis usus est mea nugas esse dixi [15], quibus argumenta illa certissima ratione refutavi; quamvis iocando dictum sit, et magis ironia videatur, non debuit tamen dici. Hoc opus sic incipit: *O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum* [16].

[12] L 3 c 12 n 27
[13] Ibid , c 16 n 35
[14] Ibid , c 7 n 37
[15] Ibid , c 20 n 45
[16] *Retract* I c 1 ML 32,585-587

CONTRA LOS ACADEMICOS

LIBRO I

De la verdad y de la bienaventuranza

CAPITULO I

DEDICACIÓN DEL LIBRO A ROMANIANO

1. ¡Ojalá, oh Romaniano, que la virtud pudiera arrebatar a su vez a la fuerza contraria de la fortuna al hombre apto para sí, como ella no se deja arrebatar a ninguno! Pues sin duda ya te hubiera echado la mano, proclamando que eras de su derecho, y, llevándote a la posesión de los bienes más seguros, te libraría aun de la servidumbre de los prósperos eventos!

Mas porque así estaba determinado, sea por causa de nuestros méritos, sea por necesidad de la naturaleza, que al alma divina, unida a las cosas mortales, no le dé acogida el puerto de la sabiduría, donde no la agiten los vientos propicios o adversos de la fortuna, si no la guía esta misma, o con sus favores o sus reveses, no me resta ninguna otra cosa por ti que los deseos, por los cuales alcancemos de aquel Dios, que tiene providencia de estas cosas, que te vuelva a ti mismo (porque de este modo fácilmente te devolverá a nosotros), permitiendo

LIBER I

De veritate et beatitudine

CAPUT I

DEDICATIO

1. O utinam, Romaniane, hominem sibi aptum ita vicissim virtus fortunae repugnanti posset auferre, ut ab ea sibi auferri neminem patitur! iam tibi profecto iniecisset manum, suique iuris te esse proclamans, et in bonorum certissimorum possessionem traducens, ne prosperis quidem casibus servire permitteret. Sed quoniam ita comparatum est, sive pro meritis nostris, sive pro necessitate naturae ut divinum animum mortalibus inhaerentem, nequaquam sapientiae portus accipiat, ubi neque adversante fortunae flatu, neque secundante moveatur: nisi eo illum fortuna ipsa, vel secunda, vel quasi adversa perducat: nihil pro te nobis aliud quam vota restant, quibus ab illo cui haec curae sunt Deo, si possumus, impetremus ut et tibi reddat (ita enim facile reddet et nobis) sinatque mentem illam tuam, quae respirationem iamdiu parturit, ali-

que tu ánimo, lampante por respirar, salga, por fin, a la atmósfera de la verdadera libertad. Pues tal vez la que vulgarmente se llama *fortuna* esté sometida a un orden secreto, y el hablar de acaso en las cosas se debe a nuestra ignorancia de sus razones y causas, y no ocurre prosperidad e infortunio que no se ajuste y tenga su congruencia con el universo [1].

Esta manera de sentir, proclamada por los oráculos de las más fecundas doctrinas y muy remota e inaccesible a la inteligencia de los profanos, la filosofía, a que yo te invito, promete poner en claro a sus amigos. Por lo cual, cuando te acaecen sucesos indignos de tu ánimo, no te menosprecies a ti mismo, pues si la divina Providencia se extiende hasta nosotros —y esto es indubitable—, créeme que se hace contigo lo que conviene se te haga. Porque como entrases en la vida humana, plagada de todos los errores, con unas disposiciones siempre admirables para mí, aun en el comienzo de la adolescencia, cuando es tan débil y resbaladizo el paso de la razón, te viste colmado de copiosas riquezas, que comenzaron a englutir en sus halagüeños remolinos la edad y el ánimo, que parecían buscar ansiosamente la honestidad y la hermosura, a no haberte sacado de allí, cuando estabas a punto de anegarte, los vientos de la fortuna que se consideran adversos.

2. Mas si, al dar a nuestros conciudadanos festejos de osos u otra clase de espectáculos nunca vistos por ellos, hubieses sido celebrado por las más entusiastas ovaciones del teatro; si con voces concertadas y unánimes los hombres insensatos, cuya

quando in auras verae libertatis emergere. Etenim fortasse quae vulgo *fortuna* nominatur, occulto quodam ordine regitur; nihilque aliud in rebus *casum* vocamus, nisi cuius ratio et causa secreta est: nihilque seu commodi seu incommodi contingit in parte, quod non conveniat et congruat universo. Quam sententiam uberrimarum doctrinarum oraculis editam, remotamque longissime ab intellectu profanorum, se demonstraturam veris amatoribus suis, ad quam te invito, philosophia pollicetur. Quamobrem, cum tibi tuo animo indigna multa accidunt, ne te ipse contemnas. Nam si divina providentia pertenditur usque ad nos, quod minime dubitandum est; mihi crede, sic tecum agi oportet ut agitur. Nam cum tanta, quantam semper admiror, indole tua, ab ineunte adolescentia adhuc infirmo rationis atque lapsante vestigio humanam vitam errorum omnium plenissimam ingredereris, excepit te circumfluentia divitiarum, quae illam aetatem atque animum, quae pulchra et honesta videbantur avide sequentem, illecebrosis coeperat absorbere gurgitibus, nisi inde te fortunae illi flatus, qui putantur adversi, eripuissent pene mergentem.

2. An vero si edentem te munera ursorum[1] et nunquam ibi antea visa spectacula civibus nostris, theatricus plausus semper prosperrimus accepisset; si stultorum hominum, quorum immensa turba est, conflatis

[1] Para esta clase de notas entre corchetes, véase *Notas complementarias* al final de cada tratado.

[1] «Bad., *munera cursorum*. Sed alii Cdd. summo inter se consensu habent *ursorum*. Inusitatum quodpiam ludorum genus hic nominare voluit Augustinus. Ludos nempe, quia liberaliter populo munerum instar exhibebantur, munera vocabant» (ML 32,905-6,1).

multitud es innumerable, te pusieran sobre las nubes; si nadie se atreviera a enemistarse contigo; si te erigiesen estatuas, colmándote de honores, y añadiéndote más potestad, con nuevo realce de tus funciones municipales; si para los festines de todos los días te preparasen espléndidas mesas, donde cada cual con entera seguridad pudiese pedir y satisfacer su menester o su gusto, dándose además muchas cosas, aun sin pedirlas; si la hacienda familiar, administrada con toda diligencia y fidelidad por los tuyos, bastara para cubrir tales gastos; si entre tanto vivieras tú en edificios de muy suntuosa arquitectura, con magníficos baños, con refinada molicie, con toda clase de juegos que la honestidad consiente, con cacerías y festines, siendo celebrado, como lo has sido, por boca de los clientes, de los ciudadanos, de los pueblos, como el hombre más humano, generoso, distinguido y afortunado: dime, ¡oh Romaniano!, ¿quién se atreviera en estas condiciones a mencionarte otro género de vida dichosa, la cual es la única bienaventurada? ¿Quién sería capaz de convencerte, no sólo de que no eras feliz, sino tanto más desgraciado cuanto menos te tenías por tal? Ahora, en cambio, ¡qué graves amonestaciones te han hecho en breve espacio de tiempo tantos y tales reveses como has sufrido! Ya no tienes necesidad de ejemplos ajenos para persuadirte cuán pasajeros y frágiles y llenos de calamidades son los que consideran como bienes los mortales, porque, por tu parte, con tu buena experiencia, por ti mismo puedes persuadirlo a los demás.

3. Aquella cualidad, pues, aquella disposición tuya, que te ha hecho siempre buscar la honestidad y la hermosura; por

et consentientibus vocibus ferreris ad caelum; si nemo tibi auderet esse inimicus; si municipales tabulae te non solum civium, sed etiam vicinorum patronum aere signarent; collocarentur statuae, influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent: conviviis quotidianis mensae opimae struerentur; quod cuique esset necesse. quod cuiusque etiam deliciae sitirent, indubitanter peteret, indubitanter hauriret, multa etiam non petentibus funderentur; resque ipsa familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata, idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet: tu interea viveres in aedificiorum exquisitissimis molibus, in nitore balnearum, in tesseris quas honestas non respuit, in venatibus, in conviviis, in ore clientium, in ore civium, in ore denique populorum humanissimus, liberalissimus, mundissimus, fortunatissimus. ut fuisti, iactareris: quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius vitae, quae sola beata est, quisquam, quaeso, mentionem facere auderet? Quisquam tibi persuadere posset, non solum te felicem non esse, sed eo maxime miserum, quo tibi minime videreris? Nunc vero quam te breviter admonendum tot et tanta, quae pertulisti adversa fecerunt? Non enim tibi alienis exemplis persuadendum est quam fluxa et fragilia, et plena calamitatum sint omnia, quae bona mortales putant; cum ita ex aliqua parte bene expertus sis, ut ex te caeteris persuadere possimus.

3. Illud ergo, illud tuum, quo semper decora et honesta desiderasti; quo te liberalem magis quam divitem esse maluisti; quo nunquam con-

la que has querido ser más liberal que rico; por la que preferiste ser más justo que poderoso, sin ceder jamás a la adversidad y a la injusticia; esa disposición, te repito, esa no sé qué perrogativa divina, que estaba como sepulta bajo el sueño letárgico de la vida, se ha propuesto la oculta Providencia despertar con tan diversos y fuertes sacudimientos.

Despiértate, despiértate, te ruego; créeme, será para ti una dicha que no te hayan cautivado con sus halagos los favores de este mundo que seducen a los incautos. También se empeñaban en seducirme a mí, aunque reflexionaba todos los días sobre estas cosas, a no haberme forzado un dolor de pecho a abandonar mi charlatanería profesional y a refugiarme en el seno de la filosofía.

Ella es la que ahora, en el descanso tan deseado, me alimenta y conforta; ella me ha libertado enteramente de aquella superstición, en la que yo te precipité conmigo [2].

Porque ella enseña, y con razón, que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción sensible. Ella promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios, y ya casi me lo está mostrando al través de espléndidas nubes.

Ocasión de la disputa

4. Aquí vive conmigo, muy enfrascado en el estudio, nuestro Licencio, que, dejando las seducciones y pasatiempos de su edad, se ha consagrado tan de lleno a la filosofía, que me atrevo sin temeridad a proponerlo como modelo a su padre. Es la filosofía, en efecto, tal, que ninguna edad pueda quejarse

cupisti esse potentior quam iustior, nunquam adversitatibus improbitatibusque cessisti: illud ipsum, inquam, quod in te divinum nescio quo vitae huius somno veternoque sopitum est, variis illis durisque iactationibus secreta providentia excitare decrevit. Evigila, evigila, oro te; multum, mihi crede, gratulaberis quod pene nullis prosperitatibus quibus tenentur incauti, mundi huius tibi dona blandita sunt: quae meipsum capere moliebantur quotidie ista cantantem, nisi me pectoris dolor ventosam professionem abiicere et in philosophiae gremium confugere coegisset. Ipsa me nunc in otio, quod vehementer optavimus, nutrit ac fovet: ipsa me penitus ab illa superstitione, in quam te mecum praecipitem dederam, liberavit. Ipsa enim docet, et vere docet nihil omnino colendum esse, totumque contemni oportere quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit. Ipsa verissimum et secretissimum Deum perspicue se demonstraturam promittit, et iam iamque quasi per lucidas nubes ostentare dignatur.

Disputationis occasio

4. In hac mecum studiosissime vivit noster Licentius: ad eam totus a iuvenilibus illecebris voluptatibusque conversus est, ita ut eum non temere patri audeam imitandum proponere. Philosophia est enim, a cuius

de ser excluida de su seno; y para estimularte a poseerla y a abrevar en ella con más avidez, aunque ya conozco bien tu sed, he querido enviarte, digámoslo así, este sorbo; te ruego no frustres la esperanza que abrigo de que te será muy agradable y, por decirlo así, estimulante. Te he mandado redactada la discusión que tuvieron entre sí Trigecio y Licencio. Pues habiéndosenos llevado al primero la milicia por algún tiempo, como para vencer el fastidio del estudio de las disciplinas, nos lo devolvió con una ardentísima pasión y voracidad de las grandes y nobles artes.

Pasados, pues, muy pocos días, después de comenzar nuestra vida de campo, cuando, al exhortarlos y animarlos a los estudios, los vi tan dispuestos y sumamente ansiosos, más de de lo que yo había deseado, quise probar sus fuerzas, teniendo en cuenta su edad; me animó sobre todo el ver que el *Hortensio*, de Cicerón, los había ganado en gran parte para la filosofía.

Sirviéndonos, pues, de un estenógrafo, para que el viento no arrebatara nuestro trabajo, no permití que pereciera nada. Así, pues, en este libro verás las cuestiones y opiniones sostenidas por ellos y aun mis palabras y las de Alipio.

uberibus se nulla aetas queretur excludi; ad quam avidius retinendam et hauriendam quo te incitarem, quamvis tuam sitim bene noverim, gustum tamen mittere volui, quem tibi suavissimum, et, ut ita dicam, inductorium fore, peto ne frustra speraverim. Nam disputationem quam inter se Trygetius et Licentius habuerunt, relatam in litteras, tibi misi. Illum enim quoque adolescentem, quasi ad detergendum fastidium disciplinarum aliquantum sibi usurpasset militia, ita nobis magnarum honestarumque artium ardentissimum edacissimumque restituit. Pauculis igitur diebus transactis, posteaquam in agro vivere coepimus, cum eos ad studia, hortans atque animans, ultra quam optaveram paratos et prorsus inhiantes viderem, volui tentare pro aetate quid possent: praesertim cum Hortensius liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur. Adhibito itaque notario, ne aurae laborem nostrum discerperent [2], nihil perire permisi. Sane in hoc libro res et sententias illorum, mea vero et Alypii etiam verba lecturus es.

[2] Cf. VIRGILIUM, *Aeneid.* IX 312-13: «Multa patri mandata dabat portanda. Sed aurae omnia discerpunt et nubibus inrita donant».

CAPITULO II

Felicidad y conocimiento

5. Habiéndonos, pues, reunido todos en un lugar para esto por consejo mío, donde me pareció oportuno, les dije:

—¿Acaso dudáis de que nos conviene conocer la verdad?

—De ningún modo, dijo Trigecio.

Los demás dieron señales de aprobación.

—Y si, les dije yo, aun sin poseer la verdad, podemos ser felices, ¿creéis que será necesario su conocimiento?

Aquí intervino Alipio, diciendo:

—En esta cuestión asumo yo con más seguridad el papel de árbitro, pues teniendo el viaje dispuesto para ir a la ciudad, conviene sea relevado en el oficio de tomar parte en la discusión; además, más fácilmente puedo delegar en otro mis funciones de juez que las de abogado de una de las partes. No esperéis, pues, mi intervención en favor de ninguna de ellas.

Accedieron todos a lo que pedía, y después que yo repetí mi proposición, dijo Trigecio:

—Ciertamente, bienaventurados queremos ser; y si podemos serlo sin la verdad, podemos también dispensarnos de buscarla.

—¿Y qué os parece esto mismo?, añadí yo. ¿Creéis que podemos ser dichosos aun sin hallar la verdad?

—Sí podemos, con tal de buscarla, respondió entonces Licencio.

CAPUT II

De beatitudine

5. Cum igitur omnes hortatu meo unum in locum ad hoc congregati essemus, ubi opportunum visum est:

—Numquidnam dubitatis, inquam, verum nos scire oportere?

—Minime, ait Trygetius.

Caeterique se vultu ipso approbasse significaverunt.

—Quid si, inquam, etiam non comprehenso vero beati esse possumus, necessariam veri comprehensionem arbitramini?

Hic Alypius:

—Huius quaestionis, inquit, iudicem me tutius puto. Cum enim iter mihi in urbem sit constitutum, oportet me onere alicuius suscipiendae partis relevari; simul quod facilius iudicis partes, quam cuiusquam defensoris, cuipiam delegare possim. Quare dehinc pro alterutra parte ne a me quidquam exspectetis.

Quod ei cum concessum esset ab omnibus, et ego rogationem repetissem:

—Beati certe, inquit Trygetius, esse volumus; et si ad hanc rem possumus absque veritate pervenire, quaerenda nobis veritas non est.

—Quid hoc ipsum, inquam? Existimatisne beatos nos esse posse, etiam non inventa veritate?

Tunc Licentius:

—Possumus, inquit, si verum quaeramus.

Habiendo yo aquí pedido por señas el parecer de los otros, dijo Navigio:

—Me hace fuerza la opinión de Licencio. Pues tal vez puede consistir la bienaventuranza en esto mismo, en vivir buscando la verdad.

—Define, pues, le rogó Trigecio, la vida feliz, para colegir de ahí la respuesta conveniente.

—¿Qué piensas, dije yo, que es vivir felizmente, sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?

—No quiero ser ligero en mis palabras, replicó él; mas paréceme que debes declarar qué es lo mejor que hay en el hombre.

—¿Quién dudó jamás, le repuse yo, que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción, para que no me pidas nuevas definiciones, puede llamarse *mente* o *razón* [3]. Si no te place esta opinión, mira tú a ver cómo defines la vida feliz o la porción más excelente del hombre.

—Estoy conforme con ella, dijo él.

6. —Luego, les dije yo, para volver a nuestro propósito, ¿te parece que sin hallar la verdad, con sólo buscarla, puede vivir uno dichosamente?

—Mantengo mi sentencia, dijo él; de ningún modo me parece.

—A mí, afirmó Licencio, absolutamente me parece que sí, pues nuestros mayores, a los cuales la tradición presenta como sabios y dichosos, vivieron bien y felizmente sólo por haber investigado la verdad.

Hic cum ego caeterorum sententiam nutu flagitassem:

—Movet me, inquit Navigius, quod a Licentio dictum est. Potest enim fortasse hoc ipsum esse beate vivere, in veritatis inquisitione vivere.

—Defini ergo, ait Trygetius, quid sit *beata vita*, ut ex eo colligam quid respondere conveniat.

—Quid censes, inquam, esse aliud beate vivere, nisi secundum id quod in homine optimum est, vivere?

—Temere, inquit, verba non fundam: nam id ipsum *optimum* quid sit, definiendum mihi abs te puto.

—Quis, inquam, dubitaverit, nihil aliud esse hominis optimum, quam eam partem animi, cui dominanti obtemperare convenit caetera quaeque in homine sunt? Haec autem, ne aliam postules definitionem, *mens* aut ratio dici potest. Quod si tibi non videtur, quaere quomodo ipse definias vel beatam vitam, vel hominis optimum.

—Assentior, inquit.

6. —Quid ergo? ut ad propositum, inquam, redeamus: videturne tibi non invento vero beate posse vivi, si tantum quaeratur?

—Repeto, inquit, sententiam illam meam: Minime videtur.

—Vos, inquam quid opinamini?

Tum Licentius:

—Mihi prorsus, inquit, videtur: nam maiores nostri, quos sapientes beatosque accepimus, eo solo quod verum quaerebant, bene beateque vixerunt.

—Os agradezco, les dije yo, que, juntamente con Alipio, me hayáis hecho vuestro árbitro, porque os confieso comenzaba ya a envidiarle. Así, pues, como a una de las partes le parece que para la vida dichosa le basta la investigación de la verdad, y a la otra, que para lograr la dicha se requiere la posesión de la misma, y Navigio poco ha querido ponerse de tu parte, Licencio, con gran curiosidad espero cómo defendéis vuestras opiniones. Se trata de una cuestión muy importante, digna de la más escrupulosa discusión.

—Si el tema es grande, advirtió Licencio, requiere también grandes ingenios.

—No busques, le contesté yo, sobre todo en esta casa de campo, lo que es difícil hallar en todas partes; más bien explica tú el porqué de tu opinión, que sin duda has proferido después de reflexionar, y los fundamentos en que descansa, pues aun los pequeños se engrandecen en la discusión de los grandes problemas.

CAPITULO III

Una objeción

7. —Pues veo, dijo él, que quieres a todo trance vernos envueltos en la discusión, sin duda buscando nuestra utilidad, dime tú por qué no puede ser dichoso quien busca la verdad, aun sin hallarla.

—Porque el hombre feliz, dijo Trigecio, ha de ser perfecto sabio en todas las cosas. Ahora bien: el que busca, todavía no es perfecto. No veo, pues, cómo puede ser feliz.

—Ago gratias, inquam, quod cum Alypio me iudicem fecistis cui, fateor, invidere iam coeperam. Quoniam igitur alteri vestrum videtur beatam vitam sola investigatione veritatis; alteri, non nisi inventione posse contingere; Navigius autem paulo ante ostendit in tuam, Licenti, partem se velle transire: magnopere exspecto quales sententiarum vestrarum patroni esse possitis. Res enim magna est, et diligenti discussione dignissima.

—Si res magna est, ait Licentius, magnos viros desiderat.

—Noli quaerere, inquam, praesertim in hac villa, quod ubivis gentium reperire difficile est: sed potius explica, cur id quod abs te non temere, ut opinor, prolatum est, et qua tibi ratione videatur: nam et maximae res, cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere.

CAPUT III

Obiectio

7. —Quoniam te, inquit, video magnopere nos urgere, ut adversum invicem disputemus, quod te utiliter velle confido, quaero cur beatus esse non possit, qui verum quaerit, etiamsi minime inveniat?

—Quia beatum, inquit Trygetius, volumus esse perfectum in omni-

—¿Tiene para ti valor, respondió el otro, la autoridad de los antiguos?

—No la de todos.

—¿La de quiénes admites?

—La de los que fueron sabios.

—¿Te parece sabio Carnéades?

—Yo no soy griego; no sé quién fué ese Carnéades.

—Pues entonces, insistió Licencio, ¿qué piensas de nuestro Cicerón?

Después de un rato de silencio, dijo Trigecio:

—Fué un sabio.

—¿Luego su opinión tiene para ti alguna fuerza en esta materia?

—Ciertamente.

—Escucha, pues, su manera de pensar, pues creo que la has olvidado. Creyó nuestro Cicerón que es feliz el investigador de la verdad, aunque no pueda llegar a su posesión.

—¿Dónde Cicerón ha dicho eso?

—¿Quién ignora que afirmó con insistencia que nada puede ser percibido por el hombre, y que al sabio sólo le resta la rebusca diligentísima de la verdad, porque si diera asenso a cosas inciertas, aun siendo verdaderas por casualidad, no podría verse libre de error, siendo ésta la falta principal del

bus sapientem. Qui autem adhuc quaerit, perfectus non est. Hunc igitur quomodo asseras beatum, omnino non video.

Et ille:

—Potest apud te, inquit, vivere auctoritas maiorum?

—Non omnium, inquit Trygetius.

—Quorum tandem?

Ille:

—Eorum scilicet, qui sapientes fuerunt.

Tum Licentius:

—Carneades, inquit, tibi sapiens non videtur?

—Ego, ait, graecus non sum; nescio Carneades iste qui fuerit.

—Quid, inquit Licentius, de illo nostro Cicerone, quid tandem existimas?

Hic cum diu tacuisset:

—Sapiens fuit, inquit.

Et ille:

—Ergo eius de hac re sententia habet apud te aliquid ponderis?

—Habet, inquit.

—Accipe igitur quae sit, nam eam tibi excidisse arbitror. Placuit enim Ciceroni nostro, beatum esse qui veritatem investigat, etiamsi ad eius inventionem non valeat pervenire.

—Ubi hoc, inquit, Cicero dixit?

Et Licentius:

—Quis ignorat eum affirmasse vehementer, nihil ab homine percipi posse, nihilque remanere sapienti, nisi diligentissimam inquisitionem veritatis [1], propterea quia si incertis rebus esset assensus, etiam si fortasse verae forent, liberari ab errore non posset quae maxime est culpa sa-

[1] CIC., *Hortensius* frag 101 Muller

sabio? Por lo cual, si se ha de creer que el sabio es necesariamente dichoso y, por otra parte, la sola investigación de la verdad es el empleo más noble de la sabiduría, ¿a qué dudar de que la vida dichosa puede resultar de la simple investigación de la verdad?

8. Entonces dijo Trigecio:

—¿Es lícito volver a las afirmaciones hechas a la ligera?

—Sólo niegan esa licencia, intervine yo aquí, los que disputan movidos no por el deseo de hallar la verdad, sino por una pueril jactancia de ingenio. Así, pues, aquí conmigo, sobre todo atendiendo a que estáis en la época de la formación y educación, no sólo se os concede eso, sino que os impongo como un mandato la conveniencia de volver a discutir afirmaciones lanzadas con poca cautela.

—Tengo por un gran progreso en la filosofía, dijo Licencio, menospreciar el triunfo en una discusión por el hallazgo de lo justo y verdadero. Así que con mil amores me someto a tu indicación y autorizo a Trigecio—pues ésta es cosa que me toca a mí—repasar las aserciones que le parezca haber emitido temerariamente.

Entonces dijo Alipio:

—Vosotros mismos convenís conmigo en que no es tiempo aún de ejercitar la jurisdicción de mi oficio. Pero como mi partida está preparada hace tiempo, y me obliga a interrumpir mis funciones, no dejará de ejercer por mi cuenta su doble potestad hasta mi regreso el que por cuenta mía participa de

pientis. Quamobrem si et sapientem necessario beatum esse credendum est, et veritatis sola inquisitio perfectum sapientiae munus est: quid dubitamus existimare beatam vitam, etiam per se ipsa investigatione veritatis posse contingere?

8. Tunc ille:

—Licetne tandem ad ea quae temere concessa sunt, redire rursum?

Hic ego:

—Illi hoc non solent concedere, inquam, quos ad disputandum non inveniendi veri cupiditas, sed ingenii puerilis iactantia impellit. Itaque apud me, praesertim cum adhuc nutriendi educandique sitis, non solum conceditur, sed etiam in praeceptis habeatis volo, ad ea vos discutienda redire oportere, quae concesseritis incautius.

Et Licentius:

—Non parvum in philosophia profectum puto, inquit, cum in comparatione recti verique inveniendi contemnitur a disputante victoria. Itaque libenter obsequor praeceptis et sententiae tuae, et Trygetium ad id quod se temere concessisse arbitratur (res enim mei iuris est) redire permitto.

Tum Alypius:

—Suscepti a me officii nondum partes esse, vosmetipsi mecum recognoscitis. Sed quoniam id iamdudum disposita profectio interrumpere me compellit, pro meo quoque munere geminatam sibi potestatem particeps mecum iudicii non renuet usque in reditum meum: video enim hoc vestrum certamen longius progressurum.

este oficio, pues veo que vuestra discusión se proseguirá largamente.

Y después de retirarse, dijo Licencio:

—Puedes retractar lo que afirmaste a la ligera.

—Concedí temerariamente que Cicerón fuera un sabio.

—¡Ah! Pero ¿no fué sabio Cicerón, cuando él introdujo y elevó a su perfección la filosofía entre los romanos? [4].

—Aun concediéndote que fuera un sabio, estoy lejos de aprobar todas sus opiniones.

—Pues tendrás que refutar otras muchas de sus ideas para no parecer imprudente al rechazar ésta.

—¿Y si estoy dispuesto a probar que fué éste el único flaco de su pensamiento? Lo que te interesa, yo creo, es que peses las razones que daré para demostrar mi aserto.

—Adelante, pues. ¿Cómo osaré yo afrontarme con el que se declara adversario de Cicerón?

9. —Quiero que adviertas, me dijo aquí Trigecio, tú que eres nuestro juez, cómo has definido más arriba la vida dichosa; porque dijiste que es bienaventurado el que vive conforme a la porción del ánimo, que conviene impere a las demás. Y tú, Licencio, has de concederme ahora (pues ya en nombre de la libertad, que la misma filosofía nos promete dar, he sacudido el yugo de la autoridad) que el investigador de la verdad todavía no es perfecto.

Después de una larga pausa, respondió Licencio:

—No te lo concedo.

—¿Por qué? Explícate, a ver. Soy todo oídos y anhelo

Et cum discessisset:

—Quod, inquit Licentius, temere concesseras, profer.

Et ille:

—Temere dedi, inquit, Ciceronem fuisse sapientem.

—Ergone Cicero sapiens non fuit, a quo in latina lingua philosophia et inchoata est, et perfecta?

—Etsi concedam, inquit, esse sapientem, non omnia tamen eius probo.

—Atqui oportet multa eius alia refellas, ut non impudenter hoc de quo agitur, improbare videaris.

—Quid si hoc solum non recte sensisse illum affirmare paratus sum? Vestra, ut opinor, nihil interest, nisi cuius ponderis ad id quod volo asserendum, rationes afferam.

—Perge, inquit ille. Quid enim, inquit, audeam contra eum, qui se Ciceronis adversarium profitetur?

9. Hic Trygetius:

—Volo attendas, ait, tu iudex noster, quemadmodum superius beatam vitam definieris: dixisti namque eum beatum esse, qui secundum eam partem animi vivit, quam caeteris convenit imperare. Tu autem, Licenti, volo vel nunc mihi concedas (iam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, iugum illud auctoritatis excussi), perfectum non esse qui adhuc veritatem requirat.

Tum ille post diuturnum silentium:

—Non concedo, inquit.

por escuchar cómo un hombre puede ser perfecto faltándole la verdad.

—El que no llegó al fin, replicó el otro, confieso que no es perfecto aún. Pero aquella verdad sólo Dios creo que la posee, o quizá también las almas de los hombres, después de abandonar el cuerpo, es decir, esta tenebrosa cárcel [5]. Pero el fin del hombre es indagar la verdad como se debe: buscamos al hombre perfecto, pero hombre siempre.

—Luego el hombre no puede alcanzar la dicha, dijo Trigecio. ¿Y cómo puede ser dichoso sin lograr lo que tan ardientemente desea? Pero no; el hombre puede ser feliz, porque puede vivir conforme a aquella porción imperial del ánimo, a que todo lo demás debe subordinarse. Luego puede hallar la verdad. Y si no, repliéguese sobre sí mismo y renuncie al ideal de la verdad, para que, al no poder conseguirlo, sea necesariamente desdichado.

—Pues ésa es cabalmente, repuso Licencio, la bienaventuranza del hombre: buscar bien la verdad; eso es llegar al fin, más allá del cual no puede pasarse. Luego el que con menos ardor de lo que conviene investiga la verdad, no alcanza el fin del hombre; mas quien se consagra a su búsqueda según sus fuerzas y deber, aun sin dar con ella, es feliz, pues hace cuanto debe según su condición natural. Y si no la descubre, es defecto de la naturaleza.

Finalmente, como todo hombre por necesidad es feliz o desgraciado, ¿no raya en locura el decir que es infeliz el hombre que día y noche se dedica a la investigación de la verdad? Luego será dichoso.

Et Trygetius:

—Cur, quaeso, explica. Isthic sum enim, et aveo audire, quo pacto possit et perfectus homo esse, et adhuc quaerere veritatem.

Hic ille:

—Qui ad finem, inquit, non pervenit, fateor quod perfectus non sit Veritatem autem illam solum Deus nosse arbitror, aut forte hominis animam, cum hoc corpus, hoc est tenebrosum carcerem, dereliquerit. Hominis autem finis est, perfecte quaerere veritatem: perfectum enim quaerimus, sed tamen hominem.

Et Trygetius:

—Non igitur potest beatus esse homo. Quomodo enim, cum id quod magnopere concupiscit, assequi nequeat? Potest autem homo beate vivere, siquidem potest secundum eam partem animi vivere, quam dominari in homine fas est. Potest igitur verum invenire. Aut colligat se, et non concupiscat verum, ne cum id assequi non potuerit, necessario miser sit.

—At hoc ipsum est beatum hominis, ait ille, perfecte quaerere veritatem: hoc est enim pervenire ad finem, ultra quem non potest progredi. Quisquis ergo minus instanter quam oportet veritatem quaerit, is ad finem hominis non pervenit: quisquis autem tantum quantum homo potest ac debet, dat operam inveniendae veritati, is etiamsi eam non inveniat, beatus est; totum enim facit, quod ut faciat, ita natus est. Inventio autem si defuerit, id deerit quod natura non dedit. Postremo cum hominem necesse sit aut beatum esse aut miserum, nonne dementis est eum qui dies noctesque quantum potest instat investigandae veritati, miserum dicere? Beatus igitur erit. Deinde illa definitio mihi, ut arbitror, uberius suffragatur: nam si beatus est, sicuti est, qui secundum eam partem animi vivit, quam regnare caeteris convenit, et haec pars ratio dicitur, quaero utrum non secundum rationem vivat, qui quaerit perfecte veritatem? Quod si absurdum est, quid dubitamus beatum hominem *dicere sola ipsa inquisitione veritatis?*

Además, tu misma definición, según yo entiendo, me favorece grandemente, pues si es bienaventurado, *como lo es*, quien vive según la porción espiritual, que debe reinar sobre todo lo demás, y esa porción se llama razón, te pregunto: ¿No vive según razón quien busca bien la verdad? Y si es absurdo negarlo, ¿por qué no llamar feliz al hombre por la sola investigación de la verdad?

CAPITULO IV

Qué es el error

10. Yo creo, respondió Trigecio, que el que yerra ni vive según la razón ni es dichoso totalmente. Es así que yerra el que siempre busca y nunca halla. Luego tú tienes que demostrar una de estas dos cosas: o que errando se puede ser feliz o que el que siempre investiga la verdad, sin hallarla, no yerra.

—El hombre feliz no puede errar, respondió el otro.

Y después de largo silencio añadió:

—Mas tampoco yerra el que busca, pues para no errar indaga con muy buen método.

—Cierto que para no errar, replicó Trigecio, se dedica a la investigación; pero como no alcanza lo que busca, no se salva del error. Así tú has querido hacer hincapié en que ese hombre no quiere engañarse, como si ninguno errase contra

CAPUT IV

Quid error

10. —Mihi, ait ille, nec secundum rationem vivere, nec beatus omnino, quisquis errat videtur. Errat autem omnis qui semper quaerit nec invenit. Unde tibi unum iam e duobus monstrandum est: aut errantem beatum esse posse: aut eum qui quod quaerit nunquam invenit, non errare.

Hic ille:

—Beatus errare non potest.

Et cum diu siluisset:

—Non autem errat, inquit, cum quaerit; quia ut non erret, perfecte quaerit.

Et Trygetius:

—Ut non erret quidem, inquit, quaerit; sed errat, cum minime inve-

su voluntad, o como si errase alguien de otro modo que contra su voluntad.

Entonces yo, al ver su vacilación en responder, les dije:

—Tenéis que definir el error, pues más fácilmente veréis sus límites después de penetrar en su esencia.

—Yo, dijo Licencio, soy inepto para las definiciones, aunque es más fácil definir el error que acabar con él.

—Ya lo definiré, pues, yo, respondió el otro; me será fácil hacerlo, no por la agudeza de mi ingenio, sino por la excelencia de la causa, porque errar es andar siempre buscando, sin atinar en lo que se busca.

—Si yo pudiera, dijo Licencio, refutar fácilmente tu definición, ha tiempo que no hubiera faltado a mi causa. Mas, o porque el tema es de suyo muy arduo, o a mí se me antoja que lo es, yo os ruego aplacéis la cuestión para mañana, pues, a pesar de mi diligencia y esfuerzo reflexivo, no atino hoy en la respuesta conveniente.

Como me pareció atendible la súplica, sin oposición de nadie, nos levantamos a pasear. Y mientras nosotros conversábamos de mil asuntos, Licencio siguió pensativo. Mas al fin, viendo que era en vano, soltó riendas a su ánimo, y se vino a mezclarse con nosotros. Después, a la caída de la tarde, se reanimó entre ellos la discusión; pero yo les frené y les convencí que la dejasen para el siguiente día. De allí nos fuimos a los baños.

nit. Ita autem tibi profuturum putasti, quod errare ille non vult, quasi nemo erret invitus, aut quisquam omnino erret, nisi invitus.

Tum ego, cum ille diu cunctaretur quid responderet:

—Definiendum vobis est, inquam, quid sit error: facilius enim eius fines potestis videre, in quem iam penitus ingressi estis.

—Ego, inquit Licentius, definire aliquid idoneus non sum: quamvis errorem definire sit facilius quam finire.

Ego, ait ille, definiam; quod mihi facillimum est, non ingenio, sed causa optima. Nam errare est utique semper quaerere, nunquam invenire.

—Ego, inquit Licentius, si vel istam definitionem facile possem refellere, iamdudum causae meae non defuissem. Sed quoniam aut res ipsa per se ardua est, aut ita mihi apparet, peto a vobis ut usque in crastinam lucem quaestio differatur, si nihil hodie quod respondeam, reperire potuero, cum id sedulo mecum ipse volvam.

Quod cum concedendum putarem, non renuentibus caeteris, deambulatum ire surreximus: nobisque inter nos multa variaque sermocinantibus, ille in cogitatione defixus fuit. Quod cum frustra esse sensisset, relaxare animum maluit, et nostro se sermoni miscere. Postea cum iam advesperasceret, in eumdem conflictum redierant: sed modum imposui, persuasique ut in alium diem differri paterentur. Inde ad balneas.

Segunda disputa

11. Al siguiente día, estando todos sentados, les dije:

—Reanudemos la cuestión de ayer.

—Aplazamos la discusión, dijo entonces Licencio, si no me engaño, a ruego mío, por parecerme muy dificultosa la definición del error.

—En eso no yerras ciertamente, le observé yo; y ojalá que esto sea un buen augurio para lo que falta.

—Escucha, pues, dijo él, lo que ayer te hubiera expuesto, a no haberme interrumpido. El error, creo yo, consiste en la aprobación de lo falso por verdadero; y en este escollo no da el que juzga que ha de buscarse la verdad, pues no puede aprobar cosa falsa el que no aprueba nada; luego es imposible que yerre. Y dichoso puede serlo fácilmente, pues para no ir más lejos, si a nosotros se nos permitiera siempre vivir tal como vivimos ayer, no se me ocurre ninguna razón para no tenernos por felices. Pues vivimos con una gran tranquilidad espiritual, guardando libre nuestra alma de toda mancha de cuerpo, muy lejos del incendio de las pasiones, consagrados, según la posibilidad humana, al esfuerzo reflexivo de la razón, esto es, viviendo según la divina porción del ánimo, en que convinimos por definición ayer consistía la vida dichosa; y según creo, buscamos la verdad, sin llegar a su hallazgo. Luego la sola investigación de la verdad, prescindiendo de su alcance, puede compaginarse con la felicidad del hombre. Advierte, pues, con

Disputatio altera

11. Postridie autem cum consedissemus:

—Proferte, inquam, quod heri coeperatis.

Tum Licentius:

—Distuleramus, inquit, disputationem, nisi fallor, rogatu meo, cum erroris definitio difficillima mihi esset.

—Hic plane, inquam, non erras, quod ut tibi omen sit ad reliqua, libenter optaverim.

—Audi ergo, inquit, quod heri etiam nisi intercessisses, protulissem. Error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio; in quam nullo pacto incidit, qui veritatem quaerendam semper existimat: falsum enim probare non potest, qui probat nihil; non igitur potest errare. Beatus autem facillime esse potest: nam, ne longius abeam, si nobis ipsis, ut heri licuit, quotidie vivere liceret, nihil mihi occurrit cur nos beatos appellare dubitaremus. Viximus enim magna mentis tranquillitate, ab omni corporis labe animum vindicantes, et a cupiditatum facibus longissime remoti, dantes, quantum homini licet, operam rationi, hoc est, secundum illam divinam partem animi viventes, quam beatam vitam esse hesterna inter nos definitione convenit: atque, ut opinor, nihil invenimus, sed tantummodo quaesivimus veritatem. Potest igitur sola inquisitione veritatis, etiamsi eam invenire minime possit, homini beata vita contingere. Nam definitio tua vide quanta facilitate excludatur notione communi. Etenim errare dixisti esse, semper quaerere, et nunquam invenire.

qué facilidad, sólo con observaciones corrientes, queda refutada tu definición. Porque dijiste que errar es buscar siempre, sin hallar nunca. Pues supongamos que alguien nada busca, y preguntándole otro si ahora es de día, ligera y atropelladamente responde que, según su parecer, es noche. ¿No te parece que se engaña? Esta clase de errores tan notables no se comprenden en tu definición.

Por otra parte, ¿puede haber definición más viciosa, pues comprende a los que no yerran? Imaginémonos que alguien quiere ir a Alejandría, y va por el camino recto; no podrás decir que yerra; mas, impedido por diversas causas, hace el recorrido en largas jornadas, hasta que es sorprendido por la muerte. ¿Acaso no buscó siempre sin alcanzar lo que quería, y, con todo, no erró?

—Ni tampoco buscó siempre, contestó Trigecio.

12. —Dices bien, replicó Licencio, y tu observación es razonable. Mas de ahí se sigue que no vale tu definición, pues yo no he sostenido que es dichoso el que siempre busca la verdad. Eso es imposible. En primer lugar, porque no siempre el hombre existe; en segundo lugar, ya desde que comienza a serlo no puede dedicarse a la investigación, por impedírselo la edad. O si interpretas *siempre* en el sentido de que no debe dejar perder ningún instante sin consagrarlo al estudio de la verdad, entonces volveremos al citado ejemplo del viaje a Alejandría. Suponte, en efecto, que un hombre, cuando la edad o las ocupaciones le consienten viajar, emprender el recorrido del camino, y sin desviarse nunca, como dije antes, antes de llegar, se muere. Mucho te engañarás si dices que erró, aunque, durante todo el tiempo que pudo, ni cesó de buscar ni consiguió llegar a donde quería. Por lo cual, si mi razonamiento vale, y, según él, no yerra el que busca bien, aun sin atinar en la verdad, y es dichoso, pues vive conforme a la razón; y si, al contrario, tu definición ha resultado vana, y aun cuando no lo fuese, no la tomaría en consideración, por hallarse mi causa bien robustecida con las razones que he expuesto, ¿por qué, dime, no está resuelta ya la cuestión que nos hemos propuesto?

Quid si quisquam nihil quaerat, et interrogatus, verbi gratia, utrumnam modo dies sit, temere statimque noctem esse opinetur atque respondeat? nonne tibi videtur errare? Hoc igitur erroris genus vel immanissimum, non complexa est definitio tua. Quid si etiam non errantes complexa est, potestne definitio ulla esse vitiosior? Nam si quis Alexandriam quaerat, et ad eam recto pergat itinere, non, opinor, potes eum errantem vocare. Qui si eamdem viam, variis impeditus causis, longo agat tempore, et in ea morte praeveniatur; nonne et semper quaesivit, et nunquam invenit, nec erravit tamen?

—Non, inquit ille, semper quaesivit.

12. —Recte dicis, ait Licentius, et bene admones. Inde enim prorsus nihil ad rem pertinet definitio tua: non enim ego beatum esse dixi, qui semper quaerat veritatem. Quod ne fieri quidem potest: primo, quia non semper homo est; deinde, quia non ex quo tempore incipit esse homo, eo iam potest, aetate impediente, verum quaerere. Aut si *semper* id putas dicendum, si nihil temporis quo iam quaerere potest, perire patitur, rursus tibi Alexandriam redeundum est. Fac enim quemquam, ex quo tempore iter agere vel aetate vel negotio sinitur, pergere occipere illam viam, atque, ut supra dixi, cum deviet nusquam, antequam perveniat tamen vita excedere; multum profecto errabis, si tibi errasse iste videbitur, quamvis omni quo potuit tempore, nec quaerere desierit, nec invenire potuerit quo pergebat. Quamobrem si et mea descriptio vera est, et secundum eam non errat ille qui perfecte quaerit, quamvis non inveniat veritatem, beatusque est ob eam rem, quod secundum rationem vivit; tua vero definitio et frustrata est, et si non esset, nihil eam curare deberem, si ex eo solum quod ego definivi, satis causa firmata est: cur, quaeso, nondum est ista inter nos quaestio dissoluta?

CAPITULO V

Qué es la sabiduría

13. —¿Me concedes, dijo Trigecio, que la sabiduría es el camino recto de la vida?

—Concedido, dijo Licencio; con todo, quiero que me definas qué es la sabiduría, para ver si tú la concibes lo mismo que yo.

—¿Y no te parece que está bien definida en la pregunta que te acabo de hacer? Además, me has concedido ya lo que quería, pues, si no me engaño, con verdad se llama la sabiduría el camino recto de la vida.

—Nada me parece tan ridículo como esa definición, dijo entonces Licencio.

—Tal vez, replicó el otro; pero vamos despacio, para que la reflexión se anticipe a tu risa, pues no hay cosa tan humillante como la risa, digna de irrisión.

CAPUT V

De sapientia

13. Hic Trygetius:

—Dasne, inquit, sapientiam rectam viam vitae esse?

—Do, inquit, sine dubio: sed tamen volo mihi sapientiam definias, ut sciam utrum quae mihi, eadem tibi esse videatur.

Et ille:

—Parum tibi, ait, videtur definita hoc ipso quod nunc interrogatus es? Etiam quod volui concessisti. Si enim non fallor, non falso recta via vitae sapientia nominatur.

Tum Licentius:

—Nihil mihi tam ridiculum, quam ista definitio videtur, inquit.

—Fortasse, ait ille: pedetentim tamen quaeso, ut ratio praeveniat risum tuum: nihil enim est foedius risu irrisione dignissimo.

—Y ¿qué?, replicó él. ¿No confiesas que la muerte es contraria a la vida?

—Sí.

—Pues para mí no hay otro camino de la vida que el que recorre cada uno para evitar la muerte.

Dió su aprobación Trigecio.

—Luego si un caminante, evitando un atajo, por haber oído que se halla infestado de ladrones, sigue el camino derecho, y así evita la muerte, ¿no siguió el camino de la vida, y por cierto el camino recto, y nadie llama a esto sabiduría? ¿Cómo, pues, la sabiduría es el camino recto de la vida? Te concedí que la sabiduría era eso, pero no ella sola. Pues la definición no debe entrañar ningún elemento ajeno a lo definido. Defíneme, pues, otra vez, si te place, qué es la sabiduría.

14. Trigecio calló un largo rato, y al cabo dijo:

—Voy a darte, pues, otra definición, si tú te has propuesto no terminar con esto. La sabiduría es el camino recto que guía a la verdad.

—También eso se refuta fácilmente, pues cuando, en Virgilio, la madre dijo a Eneas: *Vete, pues, ahora y dirige los pasos por donde te guía el camino,* siguiendo el camino indicado llegó al término, es decir, a la verdad. Empéñate en sostener, si te place, que el lugar donde él puso los pies para caminar puede llamarse sabiduría; aunque inútilmente me empeño en rebatir tu definición, pues nada favorece a mi causa. Porque llamaste sabiduría no a la misma verdad, sino al camino que guía a ella. Luego quien usa de este camino, usa de la sabiduría misma; y quien usa de la sabiduría, forzosamente será sabio; luego será sabio el que busca bien la verdad, aun sin lograrla.

—Quid enim, ait ille, nonne fateris vitae mortem esse contrariam?

—Fateor, ait.

—Mihi igitur, inquit ille, via vitae nulla magis videtur, quam ea qua quisque pergit, ne in mortem incidat.

Assentiebatur Trygetius:

—Ergo si viator quispiam diverticulum vitans, quod a latronibus obsideri audierit, recta ire pergat, atque ita evadat interitum; nonne et viam vitae, et rectam secutus est, et eam *sapientiam* nominat nemo? Quomodo igitur omnis recta vitae via sapientia est? Concessi enim esse, sed non solam. Definitio autem nihil complecti debuit, quod esset alienum. Itaque rursus defini, si placet, quid tibi videtur esse sapientia.

14. Diu ille tacuit. Deinde:

—En, inquit, iterum definio, si hoc tu nunquam finire statuisti. Sapientia est via recta, quae ad veritatem ducat.

—Similiter et hoc, inquit ille, refellitur: nam dum apud Virgilium Aeneae dictum est a matre:

Perge, modo, et qua te ducit via dirige gressum [1],

sequens hanc viam ad id quod dictum erat, id est ad verum, pervenit. Contende, si placet, ubi pedem ille incedens posuit, sapientiam posse dici: quamquam stulte prorsus istam descriptionem tuam effringere conor; nam causam meam nulla plus adiuvat. Etenim sapientiam non ipsam veritatem, sed viam quae ad eam ducat, esse dixisti. Quisquis ergo hac utitur via, sapientia profecto utitur; et qui sapientia utitur, sapiens sit necesse est: sapiens igitur erit ille, qui perfecte quaesierit veritatem, etiamsi ad eam nondum pervenerit. Nam via quae ducit ad veritatem, nulla, uti opinor, intelligitur melius quam diligens inquisitio veritatis. Hac igitur sola via utens, iam iste sapiens erit: et nemo sapiens miser; omnis autem homo aut miser, aut beatus: beatum igitur faciet non tantum inventio, sed ipsa per se investigatio veritatis.

[1] VIRG., *Aeneid* I 400.

Pues, según mi opinión, la mejor definición del camino que lleva a la verdad es la diligente investigación de la misma. El que tome este camino, será ya sabio; pero ningún sabio es desdichado, y, por otra parte, todo hombre o es feliz o desgraciado; luego el hombre feliz lo será no sólo por la invención de la verdad, sino también por su búsqueda.

15. Sonriendo, dijo entonces Trigecio:

—Justamente me sucede esto por haber hecho confiadamente concesiones temerarias al adversario en cosas accesorias, como si yo fuera un maestro para definir o en la discusión tuviera alguna cosa por más inútil. Pero ¿adónde iremos a parar si yo quiero que otra vez definas tú algo, y luego, fingiendo no haberla entendido, vuelvo a pedirte la definición de todas las palabras, y así sucesivamente de las que se siguieren? ¿Pues acaso no podré exigir que se definan los términos más claros, si se me pide la definición de la sabiduría? En efecto, ¿hay cosa de que la naturaleza haya querido imprimir una noción más clara que de la sabiduría? Pero no sé cómo. cuando esa noción ha abandonado el puerto, digámoslo así, de nuestra mente, y extiende el velamen de algunas palabras, luego al punto mil embarazos amenazan su naufragio. Por lo cual, o no se me exija la definición de la sabiduría o nuestro juez dígnese aquí ejercitar su obra de patrocinio.

Ya la obscuridad de la noche nos impedía escribir, y viendo yo surgir de nuevo una grande cuestión, muy digna de dis-

15. Tum ille arridens:

—Merito mihi, inquit, ista contingunt, dum adversario in re non necessaria fidenter assentior: quasi vero ego sim magnus definitor, aut quidquam in disputando magis supervacaneum putem. Quis enim modus erit, si ego rursus velim definiri abs te aliquid, et rursus eiusdem definitionis verba, et consequentium item singillatim omnia, fingens quod nihil intelligam, definiri flagitem? Nam quid planissimum non meo iure definiri cogam, si iure a me sapientiae definitio postulatur? Cuius enim verbi in animis nostris apertiorem notionem natura esse voluit quam *sapientiae?* Sed nescio quomodo, cum mentis nostrae veluti portum notio ipsa reliquerit, et verborum sibi quasi vela tetenderit, occurrent statim calumniarum mille naufragia. Quamobrem aut definitio sapientiae ne requiratur, aut iudex noster in eius patrocinium dignetur descendere.

Tum ergo, cum iam stilum nox impediret, et quasi de integro magnum quiddam disserendum viderem oboriri, in alium diem distuli: nam

cutirse, la dejé para otro día, pues habíamos comenzado a disputar cuando el sol bajaba a su ocaso, después de haber empleado casi todo el día en la ordenación de los trabajos agrícolas y el repaso del primer volumen de Virgilio.

CAPITULO VI

Nueva definición de la sabiduría

16. Cuando clareó el día—y la víspera habíamos dispuesto las cosas de modo que nos quedase mucho tiempo—, luego al punto enhebramos el hilo de la discusión empeñada. Entonces comencé yo:

—Pediste ayer, Trigecio, que, desempeñando mi oficio de árbitro, descendiese a la defensa de la sabiduría; como si en vuestro discurso ella tuviese algún adversario que temer, o que, defendiéndola alguien, se viese en aprieto tal, como para pedir un socorro mayor. Pues la única cuestión que entre vosotros ha surgido ahora es la de la definición de la sabiduría, y en ella, ninguno la impugna, sino ambos la deseáis. Ni tú, por creer que te ha fallado la definición de la sabiduría, debes abandonar la defensa del resto de la causa.

Así, pues, yo te daré la definición de la sabiduría, que no es mía ni nueva, sino de los antiguos hombres, y me extraño de que no la recordéis. Pues no es la primera vez que oís que sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas [6].

disputare coeperamus sole iam in occasum declinante, diesque pene totus cum in rebus rusticis ordinandis, tum in recensione primi libri Virgilii peractus fuit.

CAPUT VI

Definitio tertia

16. Deinde mox ut illuxit (ita enim res erant pridie constitutae ut largum esset otium) statim peragendum negotium susceptum est. Tum ego:

—Heri postulasti, inquam, Trygeti, ut a iudicis munere ad sapientiae patrocinium descenderem: quasi vero quemquam in sermone vestro adversarium sapientia pateretur, aut ullo defendente ita laboraret, ut maius implorare deberet auxilium. Nam neque inter vos aliud quaerendum natum est, quam quid sit sapientia; in quo eam vestrum neuter oppugnat, quia uterque desiderat. Neque si tu in definienda sapientia defecisse te putas, propterea reliqua defensio sententiae tuae tibi deserenda est. Itaque a me nihil aliud habebis quam definitionem sapientiae, quae nec mea nec nova est, sed et priscorum hominum, et quam vos mirer non recordari. Non enim nunc primum auditis, sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam.

17. A estas palabras, tomó al punto la suya Licencio, el cual creía yo que, oída la anterior definición, había de buscar largo tiempo la respuesta:

—¿Por qué entonces no llamamos sabio a aquel perverso, a quien conocemos bien nosotros por su vida tan disoluta? Me refiero a Albicerio, que durante muchos años, en Cartago, a los que iban a consultarle, respondió cosas maravillosas y ciertas. Incontables casos podría referir, si no hablase a quienes están informados; por ahora me basta con leves indicaciones para nuestro propósito. ¿No es verdad—y me lo decía a mí—que, habiéndose perdido en casa una cuchara, y siendo él consultado por tu mandato, con admirable prontitud y verdad respondió no sólo lo que se buscaba, sino el nombre del dueño y el lugar donde se halló oculta? También estando yo presente, y dejando a un lado que en lo que se preguntaba no padeció absolutamente ningún engaño, un niño llevaba unas monedas, parte de las cuales había robado, cuando íbamos nosotros a él, y mandó que se le contasen todas, y le obligó en mi presencia a devolver las que hurtó, antes de haber visto él la suma, o de haberse informado de nosotros cuánto le fué llevado.

18. ¿No te hemos oído también a ti hablar de la acostumbrada admiración del doctísimo y nobilísimo varón Flaciano, el cual, estando en tratos de compra de una finca, llevó el asunto a aquel adivino, para que le dijera qué había hecho, si le era posible? Y entonces él no sólo manifestó la naturaleza del negocio, sino también—y esto lo contaba con grandes gestos de admiración—el nombre de la finca, siendo tan enrevesado, que apenas ni el mismo Flaciano se acordaba.

17. Hic Licentius, quem post istam definitionem diu putabam quaesiturum esse quod diceret, subiecit statim:

—Cur ergo non, quaeso, sapientem vocamus flagitiosissimum illum hominem, quem ipsi bene novimus per innumera scorta solere dissolvi; Albicerium dico illum, qui apud Carthaginem multos annos consulentibus mira quaedam et certa respondit? Innumerabilia commemorare possem, nisi et apud eos loquerer qui experti sunt, et paucis nunc satis sit ad id quod volo. Nonne cochlearium (mihi autem dicebat) cum domi non inveniretur, tuo iussu percontatus, non solum quid quaereretur, verum etiam nominatim cuius res esset, et ubi lateret citissime verissimeque respondit? Item me praesente, omitto illud quod in eo quod rogabatur nihil omnino falsus est, sed cum puer qui nummos ferebat, certam eorum partem, cum ad eum pergeremus, furatus esset, omnes sibi numerari iussit, coegitque illum ante oculos nostros quos abstulerat reddere, priusquam omnino ipse aut eosdem nummos vidisset, aut quantum sibi allatum fuerit audisset e nobis.

18. Quid quod doctissimum et clarissimum virum Flaccianum mirari solitum esse abs te accepimus? qui cum de fundo emendo esset locutus, ad illum divinum rem ita detulit, ut quid egisset, si potis esset, ediceret. Atque ille statim non modo negotii genus, sed etiam, in quo ille vehementer clamabat admirans, ipsum fundi nomen pronuntiavit, cum ita esset absurdum, ut vix eius Flaccianus ipse meminisset. Iam

Ni puedo repetir sin estupor la respuesta que dió a un amigo nuestro, discípulo tuyo, cuando, por chancearse, le preguntó audazmente qué revolvía en su interior entonces y le contestó que estaba pensando en un verso de Virgilio. Y como él, lleno de asombro, no pudiese negarlo, le preguntó qué verso era. Y Albicerio, que apenas había visto más que de paso alguna vez la escuela de gramática, sin ninguna hesitación, seguro y gárrulo le cantó el verso.

¿No eran, pues, cosas humanas las que se le preguntaban, o, sin una ciencia de cosas divinas, pudo responder con tanta verdad y certeza a los consultantes? Pero ambas cosas son absurdas. Porque cosas humanas son las de los hombres, como la plata, las monedas, las fincas y, por fin, el mismo pensamiento; y cosas divinas, ¿cuáles han de ser sino aquellas por las cuales le viene la adivinación al hombre? Luego fué un sabio Albicerio si concedemos, con la citada definición, que la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas.

CAPITULO VII

Defiéndese la definición anterior

19. —En primer lugar, dijo aquí Trigecio, no llamo yo ciencia aquella en que se engaña quien la profesa. Pues la ciencia consta de cosas comprendidas, y de tal modo comprendidas que en ellas ni debe engañarse nunca ni vacilar por cualquier objeción que se presente. Por eso, con mucha verdad

illud sine stupore animi non queo dicere, quod amico nostro discipulo tuo sese volenti exagitare, flagitantique insolenter, ut diceret quid secum ipse tacitus volveret: Virgilii versum eum cogitare respondit. Cum ille obstupefactus negare non posset, perrexit quaerere quisnam versus esset. Nec Albicerius, qui grammatici scholam vix transiens vidisset aliquando, versum ipsum securus et garrulus canere dubitavit. Num igitur aut res humanae non erant, de quibus ille consulebatur: aut sine rerum divinarum scientia, tam certa consulentibus et vera respondit? At utrumque absurdum est. Nam et humanae res nihil sunt aliud quam res hominum; ut argentum, nummi, fundus, ut postremo ipsa etiam cogitatio: et res divinas quis non recte arbitretur esse, per quas homini divinatio ipsa contigit? Sapiens ergo fuit Albicerius, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam illa definitione concedimus.

CAPUT VII

Vindicatur data definitio sapientiae

19. Hic ille:

—Primo, inquit, ego *scientiam* non appello, in qua ille qui eam profitetur, aliquando fallitur. Scientia enim non solum comprehensis, sed ita comprehensis rebus constat, ut neque in ea unquam errare, nec quibuslibet adversantibus, impulsus nutare debeat. Unde verissime a quibus-

sostienen algunos filósofos que no puede hallarse más que en el sabio, el cual tiene percepción de lo que defiende y sigue con una adhesión inquebrantable.

Pero sabemos que el adivino mencionado aquí dijo muchas cosas falsas con frecuencia; y esto me consta por referencias de otros y por haber sido yo testigo alguna vez. ¿Lo llamaré, pues, sabio, habiendo cometido muchos errores; cuando no lo tendría por tal, aunque hubiese dicho verdades, pero con ánimo vacilante? Aplicad esto mismo a los arúspices y augures, a los astrólogos y oniromantes. O presentad, si podéis, un hombre de esta clase que, consultado, haya respondido sin titubear o no haya resultado al fin un truhán. Y de los poetas no debo ocuparme, pues hablan con la influencia de un espíritu extraño [7].

20. Además, para concederte que las cosas humanas son las cosas de los hombres, ¿crees tú que nos pertenece a nosotros lo que nos puede dar o arrebatar el acaso? O cuando se habla de ciencia de cosas humanas, ¿acaso comprende ella los conocimientos que uno tiene del número y calidad de las tierras, del oro y de la plata que poseemos, o el saber en qué versos ajenos pensamos? Aquélla es más bien ciencia de cosas humanas, que conoce la luz de la prudencia, la hermosura de la templanza, el vigor de la fortaleza, la santidad de la justicia. Tales son las cosas que sin temor a la fortuna podemos llamar verdaderamente nuestras, las cuales si hubiera conocido aquel Albicerio, créeme, no hubiera vivido tan disoluta y feamente. Y al adivinar el verso en que pensaba el otro consultante, tampoco creo deba contarse entre nuestras

dam philosophis dicitur, in nullo eam posse nisi in sapiente inveniri; qui non modo perceptum habere debet id quod tuetur ac sequitur, verum etiam inconcussum tenere. Scimus autem illum quem commemorasti, multa saepe falsa dixisse: quod non solum aliis mihi referentibus comperi, sed praesens aliquando ipse percepi. Eumne igitur scientem vocem, cum saepe falsa dixerit; quem non vocarem, si cunctanter vera dixisset? Hoc me de aruspicibus et de auguribus, et de his omnibus qui sidera consulunt, et de coniectoribus somniorum dixisse putatote. Aut aliquem ex hoc genere hominum proferte, si potestis, qui consultus, nunquam de responsis suis dubitaverit, nunquam postremo falsa responderit. Nam de vatibus nihil puto esse laborandum, qui mente loquuntur aliena.

20. Deinde res humanas esse ut concedam res hominum, quidquam tu existimas nostrum esse, quod nobis vel dare vel eripere casus potest? Aut cum rerum humanarum scientia dicitur, ea dicitur, qua quisquam novit vel quot, vel quales fundos habeamus: quid auri, quid argenti, quidque denique alienorum carminum cogitemus? Illa est humanarum rerum scientia, qua novit lumen prudentiae, temperantiae decus, fortitudinis robur, iustitiae sanctitatem. Haec enim sunt, quae nullam fortunam metuentes vere nostra dicere audemus: quae si Albicerius ille didicisset, nunquam, mihi crede, tam luxuriose deformiterque vixisset. Quod autem dixit, quem versum volveret animo ille a quo consulebatur, neque hoc

cosas; no es porque yo niegue que las nobles artes liberales pertenezcan en cierto modo a la posesión del espíritu, sino porque tengo para mí que aun personas muy ignorantes pueden cantar y recitar versos de otro poeta. Cuando, pues, tales cosas vienen a la memoria, no es de admirar que sean percibidas por ciertos animales abyectísimos que pueblan la atmósfera, llamados demonios, los cuales concedo que nos puedan aventajar en la agudeza y sutileza de los sentidos, pero no en la razón; y por eso se verifica este fenómeno de un modo muy secreto y alejadísimo de nuestros sentidos [8].

Pues si nosotros admiramos a la abejita, que después de fabricar la miel con una maravillosa industria, en que supera a los hombres, vuela de allí a otra parte, mas no por eso debemos preferirla ni compararla con nosotros.

21. Así, pues, preferiría yo que tu Albicerio hubiese enseñado el arte métrica a los consultantes, deseosos de saberla, o que, forzado por ellos, hubiese declamado versos propios.

Esto repetía frecuentemente el mismo Flaciano, como sueles recordar, porque él, con una gran elevación de ánimo, se burlaba y despreciaba este linaje de adivinación, atribuyéndolo a no sé qué vil animalillo (como decía él), el cual le inspiraba y le insuflaba las respuestas que debiera dar, y él, como hinchado y amonestado por aquel espíritu, daba las respuestas que solía. Y aquel varón doctísimo preguntaba a los admiradores de los prodigios si Albicerio podía enseñar la gramática, la música o la geometría. ¿Quién no sabía entre los que le conocían que era ignorantísimo de todo esto? Por lo cual hacía mucho hincapié en exhortar a los conocedores

puto inter res nostras esse numerandum: non quo negem honestissimas disciplinas ad possessionem quamdam nostri animi pertinere, sed quia versum alienum etiam imperitissimis canere ac pronuntiare concessum est. Ideoque talia cum in memoriam nostram incurrerint, non mirum est, si sentiri possunt ab huius aeris animalibus quibusdam vilissimis, quos daemonas vocant, a quibus nos superari acumine ac subtilitate sensuum posse concedo, ratione autem nego; atque id fieri nescio quo modo secretissimo atque a nostris sensibus remotissimo. Non enim, si miramur apiculam melle posito, nescio qua sagacitate qua hominem vincit, unde advolare, ideo eam nobis praeponere, aut saltem comparare debemus.

21. Itaque vellem magis iste Albicerius, ab eo qui discere cuperet, interrogatus ipsa metra docuisset; vel coactus a quopiam consultorum, de re sibi statim proposita versus proprios cecinisset. Quod eumdem Flaccianum saepe dixisse soles commemorare, cum illud divinationis genus magna mentis altitudine derideret atque despiceret, idque nescio cui abiectissimae animulae (sic enim dicebat) tribueret, quo ille quasi spiritu admonitus vel inflatus haec respondere solitus esse. Quaerebat enim vir ille doctissimus ab iis qui talia mirarentur, num grammaticam vel musican vel geometriam Albicerius posset docere? Quis autem illum nosset, et non istorum omnium imperitissimum fateretur? Quamobrem ad extremum hortabatur, ut animos suos ii qui talia didicissent, illi di-

de tales disciplinas que prefiriesen su arte a aquella adivinación, esforzándose por instruirse en ellas, para fortificar su mente y aventajar en excelencia y dominar a los animales invisibles, extendidos por los aires.

CAPITULO VIII

El adivino y el sabio

22. Y viniendo a las cosas divinas, mejores y más excelentes que las humanas por común estimación, ¿cómo podía él alcanzarlas, cuando ni se conocía a sí mismo? A no ser que pienses que los astros, que contemplamos todos los días, son algo grande comparados con el Dios verdadero e invisible, al que raras veces alcanza el entendimiento y nunca el sentido corporal; pero estas cosas se hallan ante nuestros ojos. No son, pues, ellas las cosas divinas, que solamente con la sabiduría se alcanzan; y las demás, de que estos adivinos abusan por vanagloria y afán de lucro, son aún más viles que las estrellas. No poseyó, pues, Albicerio el conocimiento de las cosas divinas y humanas, y por este flanco es débil tu ataque a nuestra definición.

Finalmente, como cuanto hay fuera de las cosas humanas y divinas conviene que nosotros lo desechemos como cosa muy vil, te pregunto: ¿En qué cosas busca aquel tu sabio la verdad?

—En las divinas, dijo él; pues también la virtud en el hombre, sin duda, cosa divina es.

vinationi sine dubitatione praeferrent, darentque operam his disciplinis instruere atque adminiculari suam mentem, quibus aeriam istam invisibilium animantium naturam transilire, et eam supervolare contingeret.

CAPUT VIII

Hariolus et sapiens

22. Iam res divinae cum, omnibus concedentibus, meliores augustioresque multo quam humanae sint, quo pacto ille eas assequi poterat, qui quid esset ipse, nesciebat? Nisi forte existimas sidera, quae quotidie contemplamur, magnum quiddam esse in comparatione verissimi et secretissimi Dei, quem raro fortasse intellectus, sensus autem nullus attingit: haec autem praesto sunt oculis nostris. Nec ista igitur sunt illa divina, qualia se sola scire sapientia profitetur: caetera autem quibus isti, nescio qui divinantes, vel ad vanam iactantiam, vel ad quaestum abutuntur, prae sideribus profecto viliora sunt. Non igitur Albicerius rerum humanarum ac divinarum scientiae particeps fuit, frustraque abs te isto modo definitio nostra tentata est. Postremo cum quidquid praeter res humanas atque divinas est, nos vilissimum ducere et omnino contemnere oporteat, quaero in quibus rebus quaerat ille tuus sapiens veritatem?

—In divinis, ait ille: nam virtus etiam in homine sine dubitatione divina est.

—¿Luego Albicerio sabía ya esas cosas divinas, en pos de las cuales irá siempre tu sabio?

—Cosas divinas sabía él, respondió Licencio, pero no las que deben ser objeto de la investigación del sabio. De lo contrario, desbaratamos toda forma común de hablar, concediéndole la adivinación y negándole las cosas divinas, de las que se ha derivado su nombre. Por lo cual, aquella vuestra definición, si no me engaño, incluyó algo que no se entraña en la sabiduría.

23. Entonces dijo Trigecio:

—Defenderá esa definición el que la dió si quiere. Ahora quiero yo que tú me respondas al fin a nuestro tema.

—A tus órdenes estoy, dijo Licencio.

—¿Concedes que Albicerio conocía la verdad?

—Te lo concedo.

—Luego él era mejor que tu sabio.

—De ningún modo, contradijo él; porque la clase de verdad que el sabio busca, no sólo no la alcanza aquel adivino delirante, pero ni el mismo sabio mientras vive en este cuerpo; pero tan grande es esto, que vale mucho más ir en pos de ello que alcanzarlo alguna vez.

—Es necesario, dijo Trigecio, que tu definición me saque de estos apuros. La cual si te ha parecido defectuosa, porque en ella se incluía al que no podemos considerar como sabio, te pregunto si la aceptarás si defino la sabiduría de este modo: la ciencia de las cosas divinas y humanas, que pertenecen a la vida feliz.

—Has igitur Albicerius iam sciebat, quas tuus sapiens semper inquiret?

Tum Licentius:

—Divinas, ait, et ille noverat, sed non eas quae a sapiente quaerendae sunt. Quis enim non evertat omnem loquendi consuetudinem, si ei divinationem concedat, adimat res divinas, e quibus divinatio nominata est? Quare illa vestra definitio, ni fallor, nescio quid aliud quod ad sapientiam non pertineret, inclusit?

23. Tum Trygetius:

—Definitionem istam, inquit, defendet, si libebit, ille qui protulit. Nunc mihi tu volo respondeas, ut tandem ad id quod agitur, veniamus.

—Isthic sum, inquit ille.

—Dasne, ait, Albicerium scisse verum?

—Do, inquit.

—Melior igitur tuo sapiente.

—Nullo modo, ait ille: nam quod genus veri sapiens inquirit, non solum ille delirus hariolus, sed ne ipse quidem sapiens dum in hoc corpore vivit, assequitur: quod tamen tantum est, ut multo sit praestabilius hoc semper quaerere, quam illud aliquando invenire.

—Necesse est, ait Trygetius, ut mihi in angustiis definitio illa subveniat. Quae si propterea tibi vitiosa visa est, quia complexa est eum quem non possumus vocare sapientem, quaero utrum eam probes, si sapientiam rerum humanarum divinarumque scientiam dicamus, sed earum quae ad beatam vitam pertineant.

—Esa es cierta sabiduría, pero no la única; por donde si la superior definición comprendía elementos extraños, ésta excluye algunos elementos propios, por lo cual debe censurarse aquélla por su avaricia, ésta por su necedad. Y para aclarar mi pensamiento con una definición, digo que la sabiduría no sólo es la ciencia, sino también la inquisición de las cosas divinas y humanas. Y si quieres dividir esta definición, la primera parte, que implica ciencia, conviene a Dios; la segunda, que se contenta con la investigación, propia es de los hombres. Por aquélla es dichoso Dios, por ésta el hombre.

—Me extraña, objetó Trigecio, tu aserción de que el sabio trabaja en vano.

—¿Cómo ha de trabajar en vano, replicó Licencio, cuando su investigación acaba con tan buena recompensa? Por investigar es sabio, y por ser sabio, dichoso, pues él aparta su mente de todos los lazos corporales y se concentra en sí mismo. No se deja lacerar por las pasiones, sino con ánimo tranquilo se consagra al estudio de sí mismo y de Dios, para gozar aun aquí del dominio de la razón, en que, según ya convinimos, consiste la beatitud, y cuando suena para él la última hora de la vida, se halla dispuesto para recibir lo que ha deseado, y gozar con justicia de la divina bienaventuranza, después de haber gozado anteriormente de la humana

—Est, inquit ille, et ista sapientia, sed non sola: unde superior definitio invasit alienum, haec autem proprium deseruit: quare illa avaritiae, ista stultitiae coargui potest. Etenim ut ipse iam explicem definitione quod sentio, sapientia mihi videtur esse rerum humanarum divinarumque, quae ad beatam vitam pertineant, non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio. Quam descriptionem si partiri velis, prima pars quae scientiam tenet, Dei est; haec autem quae inquisitione contenta est, hominis. Illa igitur Deus, hac autem homo beatus est.

Tum ille:

—Miror, inquit, sapientem tuum quomodo asseras frustra operam consumere.

—Quomodo, inquit Licentius, frustra operam consumere, cum tanta mercede conquirat? Nam hoc ipso quo quaerit, sapiens est: et quo sapiens, eo beatus: cum ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest, evolvit et seipsum in semetipsum colligit: cum se non permittit cupiditatibus laniandum, sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur: ut et hic, quod beatum esse supra inter nos convenit, ratione perfruatur; et extremo die vitae ad id quod concupivit adipiscendum reperiatur paratus, fruaturque merito divina beatitudine, qui humana sit ante perfructus [1].

[1] Editio Knoll habet *perfruitus*

CAPITULO IX

Conclusión

24. Tomé entonces parte yo, al ver largo tiempo a Trigecio en actitud reflexiva para dar la respuesta.

—No creo, dije, Licencio, que a éste le habían de faltar argumentos si le diésemos ocio para buscarlos, pues ¿no respondió a todo en cualquier aprieto de la discusión? El fué el primero que, al suscitarse la cuestión de la vida feliz, sostuvo que sólo el bienaventurado es necesariamente sabio, porque la ignorancia, aun a juicio de los necios, es una desdicha; y que el sabio ha de ser perfecto, y que al andar averiguando qué sea la verdad, no lo es, y, por consecuencia, tampoco dichoso.

Al llegar aquí, habiéndole tú puesto delante el peso de la autoridad, le turbó y molestó un poco el nombre de Cicerón; pero reaccionó pronto, y con cierta generosa tenacidad saltó a la cumbre de la libertad y de nuevo tomó lo que se le había arrebatado de las manos. Te preguntó después si te parecía perfecto el que anda todavía tanteando y buscando, porque, si confesabas que no era perfecto, volvería a su principio, y demostraría, a ser posible, con aquella definición, que es perfecto el hombre que gobierna su vida según la ley de la mente, y, por tanto, que sólo puede ser feliz el hombre perfecto.

De este lazo te escapaste con más astucia de lo que yo creía, llamando hombre perfecto al que busca diligentemente la ver-

CAPUT IX

Conclusio

24. Tum ego, cum Trygetius quid sibi esset respondendum diu quaereret:

—Non puto, inquam, Licenti, etiam argumenta huic defutura, si eum otiose quaerere permittamus: quid enim ei quovis loco defuit ad respondendum? Nam primo ipse intulit, quoniam de beata vita quaestio nata est, et beatum solum necesse est esse sapientem, siquidem stultitia etiam stultorum iudicio misera est; perfectum sapientem esse debere, non autem perfectum esse, qui adhuc verum quid sit inquirit; unde ne beatum quidem.

Cui loco tu cum molem auctoritatis obiiceres, moleste aliquantum Ciceronis nomine perturbatus, tamen se statim erexit, et generosa quadam contumacia in verticem libertatis exsiliit, rursumque arripuit quod erat de manibus violenter excussum: quaesivitque abs te, utrum tibi perfectus, qui adhuc quaereret, videretur; ut si fatereris non esse perfectum, ad caput recurreret, demonstraretque, si posset, per illam definitionem, perfectum esse hominem, qui secundum legem mentis vitam gubernaret: ac per hoc, beatum nisi perfectum esse non posse.

A quo te laqueo cum expedisses cautius quam putabam, et perfectum hominem diceres, inquisitorem diligentissimum veritatis; ipsaque illa

dad, arremetiendo presuntuosa y categóricamente contra nuestra definición, según la cual la vida feliz se llama la que se lleva conforme a la razón. El te respondió claramente, porque se apoderó de tu posición, y tú, arrojado de allí, lo habrías perdido todo, a no haber reparado tus fuerzas con una tregua. Pues ¿dónde pusieron su fortaleza los académicos, cuya sentencia defiendes, sino en la definición del error? Si por casualidad no te hubiera vuelto a la memoria esa definición por la noche en sueño, no tendrías nada que responder, por haber recordado lo mismo anteriormente al exponer la doctrina de Cicerón.

Se llegó, por fin, a la definición de la sabiduría, que con tanta astucia te empeñaste en rechazar, que tus hurtos no los hubiera reconocido ni tu mismo ayudante Albicerio. ¡Con cuánta vigilancia, con qué fortaleza se resistió Trigecio! ¡Cómo te envolviera casi y te derribara, a no ser que con tu nueva definición te hubieras defendido, diciendo que la humana sabiduría es la investigación de la verdad, de la que se origina, con la tranquilidad de ánimo, la vida feliz! El no responderá a este argumento, sobre todo si pide que se le haga gracia en prorrogar el día o el resto de la jornada.

25. Mas para no alargarnos, ciérrese ya, si os place, este discurso, pues detenernos más en él me parece superfluo. La cuestión ha sido tratada suficientemente según mi plan; y con pocas palabras podría haberse dado por terminada, si no hubiera querido yo ejercitaros y, según es mi gran interés, probar vuestros nervios y esfuerzos de estudio. Pues habiéndome propuesto exhortaros vivamente a la investigación de la verdad,

definitione, qua beatam vitam illa demum esse dixeramus, quae secundum rationem ageretur, tu praefidentius apertiusque pugnasses; ille tibi plane reposuit: nam occupavit praesidium tuum, unde pulsus omnino summam rerum amiseras, ni te induciae reparassent. Ubi enim arcem locaverunt Academici, quorum tueris sententiam nisi in erroris definitione? Quae tibi nisi noctu fortasse per somnium rediret in mentem, iam quid responderes non habebas, cum in exponenda Ciceronis sententia idipsum tu ipse ante commemoraveris. Deinde ventum est ad definitionem sapientiae, quam cum tanta calliditate labefactare conareris, ut tua furta nec ipse auxiliator tuus Albicerius fortasse comprehenderet; quanta tibi vigilantia, quantis viribus restitit quam te pene involvit atque depressit, nisi postremo te tua definitione nova tutareris, diceresque humanam esse sapientiam inquisitionem veritatis, ex qua propter animi tranquillitatem beata vita contingeret? Huic iste sententiae non respondebit[1], praesertim si in proroganda diei vel parte quae restat, reddi sibi gratiam postulabit.

25. Sed ne longum faciamus, iam si placet, sermo iste claudatur, in quo immorari etiam superfluum puto. Tractata enim res est pro suscepto negotio satis: quae post pauca omnino posset verba finiri, nisi exercere vos vellem, nervosque vestros et studia quae mihi magna est cura, explorare: nam cum instituissem vos ad quaerendam veritatem magnopere

[1] Cd. Monacensis: *sententiae respondebit*

comencé por preguntaros qué interés poníais en ello, y ha sido tanto el que habéis puesto, que no puedo desear más. Pues deseando alcanzar la felicidad, ora consista en el hallazgo, ora en la diligente investigación de la verdad, dejando a un lado todas las otras cosas, si queremos ser dichosos, es necesario buscarla. Por lo cual terminemos, como dije, esta discusión, y después de redactarla, enviémosla, Licencio, principalmente a tu padre, cuyo interés por la filosofía me es conocido.

Mas todavía busco la ocasión favorable para dirigirle por ese camino.

El grandemente podrá entusiasmarse con estos estudios, cuando viéndote a ti, dedicado conmigo a este género de vida, no sólo de oídas, sino por la lectura, conociere el curso de nuestras discusiones.

Y si te agrada la sentencia de los académicos, como creo, prepara tus mejores fuerzas para su defensa, porque pienso citarlos como reos al tribunal.

Dicho esto, nos avisaron que estaba preparada la comida, y nos levantamos.

hortari, coeperam ex vobis quaerere quantum in ea momenti poneretis: omnes autem posuistis tantum, ut plus non desiderem. Nam cum beati esse cupiamus sive id fieri non potest nisi inventa, sive non nisi diligenter quaesita veritate; postpositis caeteris omnibus rebus nobis, si beati esse volumus, perquirenda est. Quamobrem iam istam, ut dixi, disputationem terminemus, et relatam in litteras mittamus, Licenti, potissimum patri tuo, cuius erga philosophiam iam prorsus animum teneo. Sed adhuc quae admittat, quaero fortunam. Incendi autem in haec studia vehementius poterit, cum teipsum iam intentum mecum sic vivere, non audiendo solum verum etiam legendo ista cognoverit. Tibi autem si, ut sentio, Academici placent, vires ad eos defendendos validiores para; nam illos ego reos citare decrevi.

Quae cum essent dicta, prandium paratum esse annuntiatum est, atque surreximus.

LIBRO II

Examen de la doctrina de los académicos

CAPITULO I

Exhortación a Romaniano

1. Si tan necesario como es que el sabio esté adornado de la disciplina y ciencia de la sabiduría, lo fuera tanto que se hallase la verdad cuando se busca, ciertamente toda la sofística y pertinacia y terquedad de los académicos, o, según yo opino, toda la razón especial de sentir de aquel modo, válida para aquel tiempo, hubieran sido sepultadas con el mismo tiempo y con los cuerpos de Carnéades y Cicerón. Mas porque, o por las muchas y diversas vejaciones de la vida presente, como en ti mismo lo puedes ver, ¡oh Romaniano!; o por cierta cobardía de los ingenios, que se entorpecen por flojedad, pereza o rudeza; o bien por la desesperación de descubrir la verdad, pues la estrella de la sabiduría no brilla a los ojos interiores con el esplendor evidente con que la luz material a los ojos del cuerpo; o ya también—y éste es error que cunde mucho—por la falsa opinión de haber hallado la verdad, los hombres ni la buscan

LIBER II

Academicorum placita discriminantur

CAPUT I

Hortatio

1. Si quam necesse est, disciplina atque scientia sapientiae vacuum esse non posse sapientem, tam eam necesse esset invenire dum quaeritur; omnis profecto Academicorum vel calumnia, vel pertinacia, vel pervicacia, vel, ut ego interdum arbitror, congrua illi tempori ratio, simul cum ipso tempore, et cum ipsius Carneadis Ciceronisque corporibus sepulta foret [1]. Sed quia sive vitae huius multis variisque iactationibus, Romaniane, ut in eodem te probas, sive ingeniorum quodam stupore, vel socordia vel tarditate torpentium, sive desperatione inveniendi; quia non quam facile oculis ista lux, tam facile mentibus sapientiae sidus oboritur; sive etiam qui error omnium populorum est, falsa opinione inventae a se veritatis, nec diligenter homines quaerunt, si qui quaerunt,

[1] «Videtur enim mihi satis congruisse temporibus ut si quid sincerum de fonte Platonico flueret, inter umbrosa et spinosa dumeta in pastionem paucissimorum hominum duceretur, quam per aperta manans, irruentibus passim pecoribus, nullo modo posset liquidum purumque servari» (*Epist. 1 ad Hermogen.:* ML 33,61).

con entusiasmo, si hay quien la busca, y fácilmente se enfrían en su investigación, ocurre que la ciencia es rara y patrimonio de pocos, y por esto mismo las armas de los académicos, cuando se viene a mano con ellos, que no son hombres mediocres, sino agudos y eruditos, parecen invencibles y como forjados en la fragua de Vulcano.

Por lo cual, contra aquellas olas y tempestades de la fortuna se debe resistir con todos los remos de las virtudes, y, sobre todo, debe implorarse el socorro divino con toda devoción y piedad, a fin de que nuestra firmísima intención de consagrarnos al estudio de la sabiduría siga su curso sin que nadie la malogre ni impida llegar al segurísimo y dulcísimo puerto de la filosofía.

He aquí tu primer negocio: de aquí mi temor por ti, de aquí mi deseo de liberarte, y para esto, todos los días (si soy digno ahora de ser escuchado) no ceso de pedir por ti un viento próspero. A la misma omnipotencia y suma sabiduría de Dios se elevan mis preces. ¿Pues no es así como nos presentan al Hijo de Dios los misterios de nuestra fe?

2. Y grande apoyo prestarás a mis plegarias en tu favor si confías en que seremos escuchados y unes tus esfuerzos a los nuestros, no sólo con el deseo, sino con los conatos de la voluntad y la elevación de ánimo que te distingue y me atrae hacia ti; ella me hechiza singularmente y siempre admiro, y se halla envuelta, ¡oh lástima!, como rayo en aquellas nubes de los cuidados domésticos, y se oculta a los ojos de muchos, de casi todos; mas no puede ocultarse a mí, ni al uno y otro de tus amigos familiarísimos, que muchas veces no sólo oímos atentamente tus

et a quaerendi voluntate avertuntur; evenit ut scientia raro paucisque proveniat; eoque fit, ut Academicorum arma, quando cum eis ad manus venitur, nec mediocribus viris, sed acutis et bene eruditis, invicta et quasi Vulcania videantur. Quamobrem contra illos fructus procellasque fortunae, cum obnitendum remis qualiumcumque virtutum, tum in primis divinum auxilium omni devotione ac pietate implorandum est, ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum, a quo eam nullus casus excutiat, quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat. Haec prima tua causa est; hinc tibi metuo, hinc te cupio liberari, hinc, si modo dignus sim qui impetrem, quotidianis votis auras tibi prosperas orare non cesso. Oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam. Quid est enim aliud, quam mysteria nobis tradunt Dei Filium? [2]

2. Multum autem me adiuvabis pro te deprecantem, si non nos exaudiri posse desperes, nitarisque nobiscum et tu non solum votis, sed etiam voluntate, atque illa tua naturali mentis altitudine, propter quam te quaero, qua singulariter delector, quam semper admiror, quae in te, proh nefas! illis rerum domesticarum nubibus quasi fulmen involvitur, et multos, ac pene omnes latet: me autem, et alium, vel tertium, familiarissimos tuos latere non potest, qui saepe non solum attente audivimus

[2] 1 Cor 1,24

rumores, sino vimos también algunos relámpagos más cercanos a los rayos. Pues callando lo demás y recordando un solo hecho, ¿de dónde vino aquel golpe de trueno tan potente y súbito, aquel esplendor que brilló tan vivo, cuando con un solo bramido de la razón y con cierto relámpago de templanza, en un solo día, acabaste con la bestia cruel de la liviandad? ¿Tardará, pues, en salir alguna vez esta virtud para convertir en profundo estupor la risa de tantos incrédulos, y después de manifestarse aquí en la tierra como con ciertos presagios de lo futuro, dejando otra vez el peso de todas las cosas corporales, no remontará el vuelo arriba? ¿Quedarán frustradas las promesas que Agustín hizo de Romaniano? No lo permita aquel a quien totalmente me he consagrado, comenzando ya a reconocerlo algún tanto.

CAPITULO II

Beneficios de Romaniano a Agustín

3. Emprende, pues, conmigo el estudio de la filosofía. pues ella es el maravilloso excitante que sientes en ti a menudo. cuando andas inquieto y dudoso. No me arredra en ti ni la indiferencia moral ni la falta de ingenio. ¿Quién más atento se mostró en nuestros discursos, cuando te era permitido respirar un poco? ¿Y quién más agudo que tú? ¿No corresponderé, pues, a tus favores? ¿O tal vez es insignificante mi deuda? Siendo adolescente pobre y emigrante por causa de mis estudios, tú me diste alojamiento y subvención para mi carrera, y lo que se aprecia más, una acogida cordial. Cuando perdí a mi padre, tú

murmura tua, sed etiam nonnulla fulgura fulminibus propiora conspeximus. Quis enim, ut caetera pro tempore taceam et unum commemorem; quis. inquam, tam subito unquam tantum intonuit, tantumque lumine mentis emicuit, ut sub uno fremitu rationis, et quodam coruscamine temperantiae. uno die illa pridie saevissima penitus libido moreretur? Ergone non erumpet aliquando ista virtus, et multorum desperantium risus in horrorem stuporemque convertet; et locuta in terris quasi quaedam futurorum signa. rursus proiecto totius corporis onere recurret in caelum? Ergone Augustinus de Romaniano frustra ista dixit? Non sinet ille cui me totum dedi, quem nunc recognoscere aliquantum coepi.

CAPUT II

Romaniano grati animi obsequium exhibet

3. Ergo aggredere mecum philosophiam: hic est quidquid te anxium saepe. atque dubitantem mirabiliter solet movere. Non enim metuo aut a socordia morum, aut a tarditate ingenii tui. Quis enim te quando aliquantum respirare concessum est, in sermonibus nostris vigilantior? quis acutior apparuit? Ergone tibi gratiam non repensabo? an fortasse paululum debeo? Tu me adolescentulum pauperem ad peregrina studia pergentem, et domo et sumptu, et, quod plus est, ani-

me consolaste con tu amistad, me animaste con tus consejos, me ayudaste con tu fortuna. Tú en nuestro municipio, con tus favores, tu amistad y el ofrecimiento de tu casa, me hiciste partícipe de tu honra y primacía. Y al partir a Cartago, con propósito de más ilustre profesión, al descubrirte a ti solo y a ninguno de los míos mi plan y esperanzas, aunque titubeaste un poco por el amor innato que tienes a tu patria, pues ya enseñaba allí, con todo, al no poder doblegar la voluntad del adolescente, que aspiraba a más altos empleos, tú con la maravillosa moderación de tu benevolencia, de disuasor te convertiste en mi apoyo. Tú me proveíste de lo necesario para el viaje, y tú de nuevo, después de haber protegido mi cuna y, por decirlo así, el nido de mis estudios, cuando durante tu ausencia, y sin avisarte, embarqué (para Italia), sin echar a mala parte que no lo comunicara contigo, seguiste inquebrantable en tu amistad, considerando, más que el abandono de los hijos por el maestro, los íntimos propósitos y la rectitud de mi corazón.

4. En fin, si ahora disfruto de mi descanso; si he volado, rompiendo las ligaduras de las cosas superfluas; si, dejando la carga de los cuidados ya muertos, ahora respiro, me reanimo, vuelvo en mí; si con deseo ardentísimo busco la verdad, que ya comienza a mostrárseme; si me alienta la confianza de llegar al sumo Bien, tú me has animado, tú has sido mi estímulo, a ti debo la realización de mis anhelos. Pero la fe, más que la razón, me ha hecho conocer a aquel de quien tú has sido instrumento. Pues cuando, estando contigo, te manifesté todos los movimientos de mi ánimo, asegurándote con firmeza muchas

mo excepisti. Tu patre orbatum amicitia consolatus es, hortatione animasti, ope adiuvisti. Tu in nostro ipso municipio, favore, familiaritate, communicatione domus tuae pene tecum clarum primatemque me fecisti. Tu Carthaginem illustrioris professionis gratia remeantem, cum tibi soli et meorum nulli consilium meum spemque aperuissem, quamvis aliquantum illo tibi insito, quia ibi iam docebam, patriae amore cunctatus es: tamen ubi evincere adolescentis cupiditatem, ad ea quae videbantur meliora tendentis, nequisti; ex dehortatore in adiutorem mira benevolentiae moderatione conversus es. Tu necessariis omnibus iter adminiculasti meum. Tu ibidem rursus, qui cunabula, et quasi nidum studiorum meorum foveras, iam volare audentis, sustentasti rudimenta. Tu etiam cum te absente atque ignorante navigassem, nihil succensens quod non tecum communicassem ut solerem, atque aliud quidvis quam contumaciam suspicans, mansisti inconcussus in amicitia; nec plus ante oculos tuos liberi deserti a magistro, quam nostrae mentis penetralia puritasque versata est.

4. Postremo quidquid de otio meo modo gaudeo: quod a superfluarum cupiditatum vinculis evolavi, quod depositis oneribus mortuarum curarum, respiro, resipisco, redeo ad me; quod quaero intentissimus veritatem, quod invenire iam ingredior, quod me ad summum ipsum modum perventurum esse confido: tu animasti, tu impulisti, tu fecisti. Cuius autem minister fueris, plus adhuc fide concepi, quam ratione comprehendi. Nam cum praesens praesenti tibi exposuissem interiores motus animi mei, vehementerque ac saepius assererem, nullam mihi vi-

veces que para mí no había mejor suerte que la que me permitiese consagrarme completamente al estudio de la sabiduría, ni otra vida dichosa sino la que se vive conforme a ella, pero que yo me veía atado por la urgencia de atender con mi trabajo a los míos, y por otras muchas necesidades, como también por cierta vergüenza de mi parte, y el temor de arrastrar a mis parientes a una miseria bochornosa, entonces te erguiste con tan grande alborozo, te inflamaste con tan santo ardor en el deseo de este género de vida, que decías que, si lograbas verte libre de algún modo de la carga de aquellos procesos molestos, luego romperías todas mis cadenas aun con la participación contigo de tu patrimonio.

5. Así, pues, cuando, después de haber arrimado el tizón, te separaste, nunca hemos cesado de suspirar por la filosofía ni abandonado el pensamiento de aquel agradable género de vida que proyectamos; el ideal subsistía siempre, si bien para realizarlo andábamos más remisos; con todo, creíamos hacer bastante. Y porque todavía no se había levantado la grande llama, que después había de arrebatarnos, creímos que era la mayor aquella que nos inflamaba tan lentamente.

Y he aquí que unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia y, destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llamita, me abrasaron con un incendio increíble, ¡oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo [9].

No me atraían ya los honores, la pompa vana, el deseo de

deri prosperam fortunam, nisi quae otium philosophandi daret; nullam beatam vitam, nisi qua in philosophia viveretur; sed me tanto meorum onere, quorum ex officio meo vita penderet, multisque necessitatibus, vel vani mei pudoris, vel ineptae meorum miseriae refrenari: tam magno es elatus gaudio, tam sancto huius vitae inflammatus ardore, ut te diceres, si tu ab illarum importunarum litium vinculis aliquo modo eximereris, omnia mea vincula etiam patrimonii tui mecum participatione rupturum.

5. Itaque cum admoto nobis fomite discessisses, nunquam cessavimus inhiantes in philosophiam, atque illam vitam quae inter nos placuit atque convenit, prorsus nihil aliud cogitare: atque id constanter quidem, sed minus acriter agebamus; putabamus tamen satis nos agere. Et quoniam nondum aderat ea flamma, quae summa nos arreptura erat; illam qua lenta aestuabamus, arbitrabamur vel esse maximam. Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus [1], bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas: incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis; quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt. Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis famae cupiditas, quod denique huius mortalis vitae

[1] Fortasse Cornelius Celsius. Vid. *Sol.* 1 12,21: BAC, *Obras de San Agustín* I p. 577-578.

la vana gloria, los incentivos y halagos de la vida mortal. Vivía todo entero concentrado en mí mismo.

Y miré como de paso—así lo confieso—aquella religión que, siendo niño, me había sido profundamente impresa en mi ánimo, y, si bien inconscientemente, me sentía arrebatado hacia ella. Así titubeando, con prisa y ansiedad, cogí el libro del apóstol San Pablo. Y me hice esta reflexión: Ciertamente éstos no hubieran realizado tan grandes hazañas, ni vivido como nos consta, a no hallarse sus escritos y argumentos en consonancia con tan estimable bien. Y lo leí todo entero con mucha atención y piedad [10].

6. Entonces, como rociado por esta feble luz, se me mostró tan radiante el semblante de la filosofía, que me sentí capaz de mostrar su hermosura, no digo a ti, que siempre anduviste hambriento de esa desconocida, sino también a tu mismo enemigo, que es para ti más bien un estímulo que una rémora, para que, dejando sus baños, sus jardines deliciosos, sus refinados y espléndidos convites, sus bufones y, en fin, todo lo que más embelesa y fascina a los hombres, se abalanzase en su hermosura, como un amante apasionado y casto, lleno de admiración, de impaciencia y fogosidad. Porque hay que confesar que también él ostenta cierto decoro o más bien germen de decoro de ánimo, que, pujando por florecer con verdadera hermosura, lozanea tortuoso y deforme entre la aspereza de los vicios y los matorrales de las opiniones falaces; con todo, no cesa de echar sus frondas y descollar, como puede, a los ojos de los pocos que con mirada penetrante y cuidadosa aciertan a ver en medio del follaje. De ahí su carácter hospitalario y aquella sazón de humani-

fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tantum, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa me ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque castissime [2].

6. Tunc vero quantulocumque iam lumine asperso, tanta se mihi philosophiae facies aperuit, ut non dicam tibi, qui eius incognitae fame semper arsisti, sed si ipsi adversario tuo, a quo nescio utrum plus exercearis quam impediaris, eam demonstrare potuissem; ne ille et baias, et amoena pomaria, et delicata nitidaque convivia, et domesticos histriones, postremo quidquid eum acriter commovet in quascumque delicias, abiiciens et relinquens, ad eius pulchritudinem blandus amator et sanctus, mirans, anhelans, aestuans advolaret. Habet enim et ille, quod confitendum est, quoddam decus animi, vel potius decoris quasi sementem, quod erumpere in veram pulchritudinem nitens, tortuose ac deformiter inter scabra vitiorum, et inter opinionum fallacium dumeta frondescit; tamen non cessat frondescere, et paucis acute ac diligenter in densa intuentibus quantum sinitur eminere. Inde est illa hospitalitas,

[2] Editio Knöll habet: *cautissime.*

dad con que condimenta sus banquetes; de ahí la elegancia, el esplendor y limpieza de todas sus cosas y las buenas maneras con que en todo pone una sombra de hermosura.

CAPITULO III

El amor de la hermosura y de la sabiduría

7. Esto es lo que vulgarmente se llama filocalia. No desprecies el vocablo a causa de su uso común, porque filocalia y filosofía son casi sinónimos y quieren aparecer como de la misma familia, y lo son [11].

Pues ¿qué es la filosofía? El amor de la sabiduría. ¿Y qué es la filocalia? El amor de la hermosura. Pregúntaselo, si no, a los griegos. ¿Y qué es la sabiduría? ¿No es la misma verdadera hermosura? Son, pues, hermanas entre sí y engendradas de una misma madre; pero la filocalia, destronada de su cielo por el apego al placer y encerrada en la espelunca del vulgo, ha conservado una semejanza del nombre, como un aviso a sus seguidores para que no la menosprecien. Su hermana—la filosofía—, que vuela libremente, la reconoce muchas veces, aunque sin alas, sórdida y sumida en la miseria; pero raramente la liberta, pues la filocalia no conoce su origen, la filosofía sí.

Toda esta fábula (pues de repente me he convertido en un Esopo) te la puede comunicar en versos armoniosos Licencio, porque es todo un poeta.

Si, pues, aquél—me refiero a tu adversario—pudiera con-

inde in conviviis multa humanitatis condimenta, inde ipsa elegantia, nitor, mundissima facies rerum omnium, et undique cuncta perfundens adumbratae venustatis urbanitas.

CAPUT III

Philocalia et philosophia

7. *Philocalia* ista vulgo dicitur. Ne contemnas nomen hoc ex vulgi nomine: nam philocalia et philosophia prope similiter cognominatae sunt, et quasi gentiles inter se videri volunt, et sunt. Quid est enim philosophia? Amor sapientiae. Quid philocalia? Amor pulchritudinis. Quaere de Graecis. Quid ergo sapientia? nonne ipsa vera est pulchritudo? Germanae igitur istae sunt prorsus, et eodem parente procreatae: sed illa visco libidinis detracta caelo suo, et inclusa cavea populari, viciniam tamen nominis tenuit, ad commonendum aucupem ne se contemnat. Hanc igitur sine pennis sordidatam et egentem volitans libere soror saepe agnoscit, sed raro liberat: non enim philocalia ista unde genus ducat agnoscit, nisi philosophia. Quam totam fabulam (nam subito Aesopus factus sum) Licentius tibi carmine suavius indicabit: poeta est enim pene perfectus. Ergo ille, si veram pulchritudinem cuius falsae

templar un poco con los ojos sanos y puros la verdadera hermosura, a la que ama en sus remedos falsos, ¡con qué alborozo se arrojaría en el seno de la filosofía! Y si te viera allí, ¡cómo te abrazaría como a hermano! ¿Te admiras de esto y aun tal vez te sonríes? Pues ¿qué sería si te lo explicase, como era mi deseo? ¿Y qué si pudiera, no digo verse la faz misma, pero sí oírse a lo menos la voz misma de la filosofía? Te llenarías de admiración; *créeme, de nadie hay que desesperar*, y mucho menos de sujetos de tales prendas. No faltan ejemplos; pájaros de esta clase fácilmente se escapan, fácilmente toman el revuelo, con gran admiración de muchos que siguen presos en sus jaulas.

8. Pero volvamos a nosotros mismos, Romaniano, y reanudemos nuestras reflexiones. Reiteraré mi agradecimiento; tu hijo ya ha comenzado a filosofar. Yo le freno, para que se yerga más firme y vigoroso, robustecido por las indispensables disciplinas liberales, en las que no debes considerarte profano, si te conozco bien; sólo pido para ti una atmósfera de más libertad. ¿Y qué diré de tus disposiciones naturales? ¡Ojalá no fuesen tan raras entre los hombres como son ciertas en ti! Quedan dos escollos y dificultades para hallar la verdad, pero no me dan cuidado por ti; con todo, temo no te menosprecies, ni des entrada a la desesperación de hallarla, o te imagines haberla hallado. El primer peligro, si existe, con esta discusión se disipará. Con frecuencia te has indignado contra los académicos con tanta mayor acritud cuanto menos instruido estabas sobre estas cuestiones; pero también con tanta mayor espontaneidad cuanto más sentías el atractivo de la verdad. Yo, pues, contando con tu apoyo, entablaré discusión con Alipio y te persuadiré de lo que deseas, a lo menos

amator est, sanatis renudatisque paululum oculis posset intueri, quanta voluptate philosophiae gremio se involveret? Quomodo ibi te cognitum, *sicut verum fratrem amplecteretur?* Miraris haec et forsitan rides? Quid si haec explicarem ut volebam? quid si saltem vox, si adhuc facies videri a te non potest, ipsius philosophiae posset audiri? Mirareris profecto; sed non rideres, non desperares. Crede mihi, de nullo desperandum est, de talibus autem minime. Omnino sunt exempla: facile evadit, facile revolat hoc genus avium, multis inclusis multum mirantibus.

8. Sed ad nos redeamus, nos inquam, Romaniane, philosophemur. Reddam tibi gratiam, filius tuus coepit iam philosophari: ego eum reprimo, ut disciplinis necessariis prius exultus vigentior et firmior insurgat, quarum te ne metuas expertem, si bene te novi, auras tibi liberas tantum opto. Nam de indole quid dicam? Utinam non tam rara esset in hominibus, quam certa est in te. Restant duo vitia et impedimenta inveniendae veritatis, a quibus tibi non multum timeo: timeo tamen ne te contemnas, atque inventurum esse desperes, aut certe ne invenisse te credas. Quorum primum, si tamen inest, ista tibi disputatio fortasse detrahet. Saepius enim succensuisti Academicis, eo quidem gravius, quo minus eruditus esses; sed eo libentius, quod veritatis amore illiciebaris. Itaque iam cum Alypio, te fautore, confligam, et tibi facile

con probabilidad, pues no llegarás a la posesión de la verdad si no te dedicas plenamente a la filosofía.

El segundo peligro de la presunción de haber hallado la verdad, aunque ya te separaste de mí ansioso de saber y dudando, con todo, por si algún error se ha deslizado en tu ánimo, ciertamente lo arrojaré de ti, o cuando te remitiere alguna discusión que tengamos sobre materia religiosa, o cuando de viva voz pueda conversar contigo de muchas cosas.

9. Pues yo mismo ahora no hago otra cosa sino limpiarme de las vanas y funestas opiniones. No dudo, pues, que mi estado actual es preferible al tuyo. Sólo envidio tu suerte en una cosa: en que disfrutas solo de la amistad de mi Luciliano. ¿Estás celoso, tal vez, también de que lo llame «mi» Luciliano? Pero, al hacerlo así, ¿no lo llamo igualmente tuyo y de cuantos estamos enlazados por unión común? ¿Y a qué rogarte para que satisfagas a mi deseo? Examínate a ti mismo en mi favor, según pienses que es tu deber. Pero ahora para los dos hablo: evitad la presunción de saber algo, a no ser que lo sepáis como esta suma: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

Precaveos igualmente de creer que en filosofía no habéis de conocer ninguna verdad o que de ningún modo puede conocerse. Pues creedme a mí, o más bien creed al que dijo: *Buscad y hallaréis;* no hay que desconfiar, pues, de hallar la verdad, y que se hará más evidente que aquellos números.

Pero vengamos ya a nuestro propósito. Pues ahora tardíamente he comenzado a temer que este principio sobrepasa la

persuadebo quod volo, probabiliter tamen. Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris. Illud autem alterum quod te fortasse aliquid invenisse praesumis, quamvis a nobis iam quaerens dubitansque discesseris, tamen si quid superstitionis in animum revolutum est, eiicietur profecto, vel cum tibi aliquam inter nos disputationem de religione misero, vel cum praesens tecum multa contulero.

9. Ego enim nunc aliud nihil ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus. Itaque non dubito melius mihi esse, quam tibi. Unum tantum est unde invideam fortunae tuae, quod solus frueris Luciliano *meo:* an et tu invides quia dixi, meo? Sed quid dixi aliud quam *tuo,* et omnium quicumque unum sumus? De quo tamen ut subvenias desiderio meo, quid te rogem? Tu te ipse pro me roga quantum scis, quia debes. Sed nunc ambobus dico, cavete ne quid vos nosse arbitremini, nisi quod ita didiceritis, saltem ut nostis, unum, duo, tria, quatuor simul collecta in summam fieri decem. Sed item cavete ne vos in philosophia veritatem aut non cognituros, aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: *Quaerite et invenietis*[1], nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorem futuram, quam sunt illi numeri. Nunc ad propositum veniamus. Iam enim sero coepi metuere, ne hoc principium modum excederet, et non est

[1] Mt. 7,7.

medida, lo cual es grave defecto. Porque la moderación es cosa divina; mas cuando guía suavemente, ha podido dar origen a algún engaño; pero seré más cauto cuando fuere sabio.

CAPITULO IV

Expónese la doctrina de los académicos

10. Después de la última discusión, referida en el primer libro, tuvimos un descanso de casi siete días, repasando los tres libros de Virgilio que siguen al primero y estudiándolos según la oportunidad del momento. Con todo, en este trabajo, Licencio tanto se aficionó a la poesía, que me pareció oportuno refrenarlo un poquito. No dejaba gustosamente su labor por ninguna otra ocupación. Pero, al fin, al hacer yo, como me fué posible, un cálido elogio de la luz de la filosofía, accedió con gusto a tratar de nuevo la cuestión de los académicos, que habíamos aplazado.

Por suerte lució un día muy claro y propicio para serenar nuestros ánimos.

Abandonamos el lecho antes que de costumbre, y tratamos con los operarios de los trabajos más urgentes que había que hacer.

Entonces dijo Alipio:

—Antes de oír vuestra disputa sobre los académicos, será bueno me leáis el discurso que acabasteis cuando yo me hallaba ausente, porque, habiendo surgido de él la presente discusión, no me será posible de otro modo, al oíros, evitar los errores y el trabajo.

Accedióse a su demanda, y habiendo empleado casi toda la mañana en esta tarea, dejando el paseo del campo, nos resolvimos volver a casa.

—Ruégote, dijo aquí Licencio, que antes de comer no te sea enojoso resumir en breve exposición la doctrina de los académicos, para que no se me escape nada de lo que pueda favorecerme.

—Así lo haré, le respondí yo, y con mucho gusto, para que, absorto en esta cuestión, seas sobrio en la comida.

—No te forjes esa ilusión, dijo él, pues he advertido que muchos, y sobre todo mi padre, tanto más apetito tenían cuanto más preocupaciones pesaban sobre ellos. Además, ¿no has observado que, cuando más enfrascado estoy en las cuestiones de la métrica, por mi cuidado está segura la mesa?

Y es cosa que me llama la atención en mí mismo; pues ¿qué significa que se come con más voracidad cuando nuestro ánimo se halla más lleno de cuidados? ¿Y qué hay que, estando nosotros ocupados, nos tiraniza demasiado las manos y los dientes?

—Escucha más bien, le atajé yo, lo que has preguntado sobre los académicos, no sea que con el embrollo de estas cuestiones tenga que soportar la falta de moderación, no sólo en la comida, sino también en el modo de tratarlas. Si se me pasa algo en la exposición de mi argumento, lo suplirá Alipio.

—Es necesaria tu buena fe, dijo Alipio; pues si es de te-

leve. Nam modus procul dubio divinus est: sed fefellerit cum dulciter ducit; ero cautior cum sapiens fuero.

CAPUT IV

Transitio

10. Post pristinum sermonem, quem in primum librum contulimus, septem fere diebus a disputando fuimus otiosi, cum tres tantum Virgilii libros post primum recenseremus, atque ut in tempore congruere videbatur, tractaremus. Quo tamen opere Licentius in poeticae studium sic inflammatus est, ut aliquantum mihi etiam reprimendum videretur. Iam enim ab hac intentione ad nullam se rem devocari libenter ferebat. Tandem tamen ad retractandam quam distuleramus de Academicis quaestionem, cum a me, quantum potui, lumen philosophiae laudaretur, non invitus accessit.

Et forte dies ita serenus effulserat, ut nulli prorsus rei magis, quam serenandis animis nostris congruere videretur. Maturius itaque solito lectos reliquimus, paululumque cum rusticis egimus, quod tempus urgebat. Tum Alypius:

—Antequam vos, inquit, audiam de Academicis disputantes, volo mihi legatur sermo ille vester quem dicitis me absente perfectum: non enim possum aliter, cum inde huius disceptationis occasio nata sit, in audiendis vobis non aut errare, aut certe laborare. Quod cum factum esset, et in eo pene totum antemeridianum tempus consumptum videremus, redire ab agro, qui deambulantes nos acceperat, domum instituimus. Et Licentius:

—Quaeso, inquit, ante prandium mihi breviter totam Academicorum sententiam exponendo repetere ne graveris ne quid in ea me fugiat, quod pro partibus meis sit.

—Faciam, inquam, et eo libentius quo de hac re cogitans parum prandeas.

—Ne, inquit ille, isthinc securus sis: nam et multos, et maxime patrem meum saepe animadverti eo edaciorem, quo refertior curis esset. Deinde tu quoque de istis metris cogitantem non sic expertus es, ut cura mea mensa secura sit. Quod quidem apud meipsum mirari soleo: quid enim sibi vult, quod tunc cibum pertinacius appetimus cum in aliud intendimus animum? Aut quis est qui manibus et dentibus nostris, occupatis nobis, nimis imperiosus fit?

—Audi potius, inquam, de Academicis quod rogaveras, ne te metra ista volventem, non solum in epulis sine metro, sed etiam in quaestionibus patiar. Si quid autem pro mea parte occultabo, prodet Alypius.

—Bona fide tua opus est, inquit Alypius: nam si metuendum est, ne

mer que se te pase de vuelo algo a ti, creo yo será difícil sorprender al que en estas cosas ha sido mi maestro, como todos saben, y sobre todo teniendo en cuenta que en la exposición de la verdad, más que el logro de la victoria, has de seguir la inclinación y rectitud de tu ánimo.

CAPITULO V

Exposición

11. —Obraré, dije yo, con buena fe, porque tienes derecho a exigirlo. Pues a los académicos plúgoles sostener que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía (porque lo demás no preocupaba a Carnéades) y, no obstante eso, que el hombre puede ser sabio, y toda su misión consiste en investigar la verdad, como lo has recordado tú, Licencio, en aquella disertación.

De donde resulta que el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa, porque necesariamente yerra—y esto es impropio del sabio—asintiendo a cosas inciertas. Y no sólo afirmaban que todo era incierto, sino que apoyaban su tesis con muchísimos argumentos. Pero que no puede comprenderse la verdad lo deducían de una definición del estoico Zenón, según la cual sólo puede tenerse por verdadera aquella representación que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina, y que no puede venir de aquello de donde no es [12].

O más breve y claramente: lo verdadero ha de ser reconocido por ciertos signos que no puede tener lo falso. Y que estos signos no pueden hallarse en nuestras percepciones, se empeñaron en demostrar con mucha tenacidad los académicos.

De aquí el desacuerdo de los filósofos y los engaños de los sentidos; de aquí los sueños y alucinaciones, las falacias y sorites que empleaban para defensa de su causa [13].

Y habiendo aprendido del mismo Zenón que no hay cosa más despreciable que la opinión, muy hábilmente dedujeron de ahí que, si nada puede percibirse, por una parte, y por otra, la opinión es cosa muy baja, el sabio debía de abstenerse de aprobar nada.

12. Esto les acarreó una gran hostilidad, porque parecía consecuente que el que nada afirma, nada haga. Y por esta causa, parecían pintar los académicos a su sabio—que, según ellos, nada debe afirmar—como condenado a perpetua soñolencia y deserción de todos sus deberes. Mas ellos, en este punto, introdujeron el uso de cierta probabilidad, que llamaban verosimilitud, sosteniendo que de ningún modo el sabio deja de cumplir sus deberes, pues tiene sus reglas de conducta para seguir; pero que la verdad, sea por la obscuridad de la naturaleza, sea por las semejanzas engañosas, yacía escondida y confusa. Y añadían que la misma refrenación y suspensión del asentimiento era fruto de una gran actividad del sabio.

Creo haberos expuesto todo su sistema, como has querido, sin separarme de tus indicaciones, Alipio; es decir, que he obrado con buena fe. Porque si algo o no es como lo he dicho o lo he callado, no ha dependido de mi voluntad.

No falta, pues, la buena fe, según el testimonio de mi conciencia. El hombre que se engaña, debe parecernos digno de lástima; y el que engaña, vitando; el primero necesita un buen maestro; el segundo, un discípulo precavido.

aliquid occultes, a me deprehendi difficile posse arbitror eum, a quo me ista didicisse nullus qui me novit ignorat, praesertim cum in prodendo vero non magis victoriae, quam animo tuo consulturus sis.

CAPUT V

Expositio

11. —Agam, inquam, bona fide, quoniam de iure praescribis. Nam et Academicis placuit, nec homini scientiam posse contingere earum duntaxat rerum, quae ad philosophiam pertinent (nam caetera curare se Carneades negabat) et tamen hominem posse esse sapientem, sapientisque totum munus, ut abs te quoque, Licenti, illo sermone dissertum est, in conquisitione veri explicari. Ex quo confici, ut nulli etiam rei sapiens assentiatur: erret enim necesse est, quod sapienti nefas est, si assentiatur rebus incertis. Et omnia incerta esse non dicebant solum, verum etiam copiosissimis rationibus affirmabant. Sed verum non posse comprehendi, ex illa stoici Zenonis definitione arripuisse videbantur, qui ait id verum percipi posse, quod ita esset animo impressum ex eo unde esset, ut esse non posset ex eo unde non esset. Quod brevius planiusque sic dicitur, his signis verum posse comprehendi, quae signa non potest habere quod falsum est. Hoc prorsus non posse inveniri, vehementissime ut convincerent incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocinio viguerunt. Et cum ab eodem Zenone accepissent, nihil esse turpius quam opinari, confecerunt callidissime, ut si nihil percipi posset, et esset opinatio turpissima, nihil unquam sapiens approbaret.

12. Hinc eis invidia magna conflata est: videbatur enim esse consequens, ut nihil ageret, qui nihil approbaret. Unde dormientem semper, et officiorum omnium desertorem, sapientem suum Academici describere videbantur, quem nihil approbare censebant. Hic illi inducto quodam probabili, quod etiam verisimile nominabant, nullo modo cessare sapientem ab officiis asserebant, cum haberet quid sequeretur; veritas autem sive propter naturae tenebras quasdam, sive propter similitudinem rerum, vel obruta, vel confusa latitaret. Quamvis et ipsam refrenationem et quasi suspensionem assensionis magnam prorsus actionem sapientis esse dicebant.

Videor mihi breviter totum, ut voluisti, exposuisse, nihilque recessisse a praescriptione, Alypi, tua; id est egisse, ut dicitur, bona fide. Si enim aliquid vel non ita ut est dixi vel forte non dixi, nihil voluntate a me factum est. Bona ergo fides est, ex animi sententia. Homini enim homo falsus docendus, fallax cavendus debet videri: quorum prius magistrum bonum, posterius discipulum cautum desiderat.

CAPITULO VI

DIVERGENCIA ENTRE LA ANTIGUA Y LA NUEVA ACADEMIA

13. Alipio dijo entonces:

—Te doy gracias, porque has satisfecho los deseos de Licencio y a mí me has aliviado de la carga impuesta. Nada más temible para ti que alguna omisión, hecha con intención de probarme (pues ¿qué otro motivo podría haber?), como para mí el compromiso de completarte en algo. Por lo cual, menos para colmar la laguna de una exposición que para cumplir un oficio mío de interrogante, no te sea molesto exponer la diferencia entre la antigua y la nueva Academia.

—Cierto, es labor enojosa, lo confieso. Por lo cual me harías un favor—pues no puede negarse que lo que preguntas debe conocerse—, mientras yo descanso un poco, si quisieras tú mismo ante mí discriminar estos dos nombres y manifestar la *razón de ser de la nueva Academia.*

—Con eso me darías motivo para creer, dijo Alipio, que me quieres apartar de comer, si no recordase que Licencio te ha aterrado poco ha, y su demanda no nos hubiese impuesto la obligación de declarar antes de la comida todo el embrollo de la cuestión.

Y cuando iba a proseguir su discurso, nuestra madre, pues estábamos ya en casa, comenzó a llevarnos a la mesa con tal apremio, que no dió lugar para ningún discurso.

14. Tomado el necesario alimento para satisfacer nuestra hambre, volvimos luego al prado, y Alipio comenzó diciendo:

—Obedeceré a tu deseo, sin atreverme a rehusar el compromiso. Si nada omito, será gracias a tu doctrina y también a *mi memoria. Pero si en alguna cosa me equivoco, tú* la retocarás, de modo que en adelante no tema esta clase de compromisos.

Según mi parecer, la escisión de la nueva Academia se produjo no tanto contra la antigua doctrina como contra los estoicos. Y ni aun se ha de considerar como una escisión, porque convenía refutar y discutir una opinión nueva introducida por Zenón. Pues la doctrina sobre la imposibilidad de la percepción, aunque no suscitó controversias, refugióse en la mente de los antiguos académicos, y no fué juzgada como inadmisible. Podría probarse esto fácilmente con la autoridad del mismo Sócrates, de Platón y otros filósofos antiguos, que en tanto creyeron que uno puede inmunizarse contra el error en cuanto evita la temeridad en dar su asentimiento; con todo, ellos no introdujeron en las escuelas una discusión sobre esta materia ni investigaron particularmente si era o no posible la percepción de la verdad.

Este es el problema que lanzó bruscamente Zenón, porfiando en que nada puede percibirse sino aquello que de tal manera es verdadero, que se distingue de lo falso por sus notas o marcas de disimilitud, y que el sabio no debía abrazar opiniones; y Arquesilao, habiendo oído esto, negó que pudiera haber para el hombre cosa de ese género, y que la vida del sabio no debía exponerse a aquel naufragio de la opinión. Conclusión de todo esto fué que no debía asentirse a ninguna cosa.

CAPUT VI

ACADEMICORUM DOCTRINA IN DISQUISITIONE PONITUR

13. Tum Alypius:

—Gratum, inquit, habeo, cum et Licentio a te satisfactum est, et me onere imposito relevasti. Non enim magis tibi verendum erat, ne quid explorandi mei causa minus a te diceretur (nam alio modo qui fieri poterat?) quam mihi, si in quoquam te prodere fuisset necesse. Quare faxis, ut illud quod deest, non tam percontationi, quam ipsi percontanti, de differentia novae ac veteris Academiae, ne te pigeat exponere.

—Prorsus, inquam, fateor, piget. Quare beneficium dederis (nam et hoc quod commemoras, ad rem maxime pertinere negare non possum), si me paululum conquiescente, apud me distinguere ista nomina, et causam novae Academiae aperire volueris.

—Crederem, inquit, me quoque a prandio te avocare voluisse, ni te magis a Licentio territum dudum putarem, et eius postulatio ita nobis praescripsisset, ut ei ante prandium, quidquid huius involutionis esset, expediretur.

Et cum reliqua dicere tenderet, mater nostra (nam domi iam eramus) ita nos trudere in prandium coepit, ut verba faciendi locus non esset.

14. Deinde, cum tantum alimentorum accepissemus, quantum compescendae famis satis esset, ad pratum regressis nobis, Alypius:

—Paream, inquit, sententiae tuae, nec ausim recusare. Si enim nihil me fugerit, gratabor cum doctrinae tuae, tum etiam memoriae meae. At si in quoquam fortasse aberravero, recurabis id, ut deinceps huiusmodi delegationem non pertimescam. Novae Academiae discidium non tam contra veterem conceptum, quam contra Stoicos arbitror esse commotum. Nec vero discidium est putandum, siquidem a Zenone illatam novam quaestionem dissolvi discutique oportebat. Nam de non percipiendo, quamvis nullis conflictationibus agitata, incolens tamen etiam veterum Academicorum mentes sententia non impudenter existimata est. Quod etiam ipsius Socratis Platonisque ac reliquorum veterum auctoritate probatu facile est, qui se hactenus crediderunt ab errore posse defendi, si se assensioni non temere commisissent: quamvis propriam de hac re disputationem in scholas suas non introduxerint, nec ab illis enucleate aliquando quaesitum sit, percipi necne veritas possit. Quod cum Zeno rude ac novum intulisset, contenderetque nihil percipi posse, nisi quod verum ita esset, ut dissimilibus notis a falso discerneretur, neque opinationem subeundam esse sapienti, atque id Archesilas audiret, negavit huiusmodi quidquam posse ab homine reperiri, neque illi opinionis naufragio sapientis committendam esse vitam. Unde etiam conclusit, nulli rei esse assentiendum.

15. Mas como sucedió que la Antigua Academia se vió más robustecida que quebrantada, surgió Antíoco, discípulo de Filón, el cual, según el parecer de muchos, era más ávido de la gloria que de la verdad, y puso en abierta hostilidad las sentencias de ambas Academias [14].

Porque decía que los académicos nuevos habían introducido una doctrina insólita y extraña a los antiguos, aduciendo en su apoyo la autoridad de los físicos y otros filósofos [15].

Acometía también a los académicos porque convertían lo *verosímil en regla de conducta*, cuando profesaban la ignorancia absoluta de la verdad.

Y de esta índole había recogido muchos argumentos, que creo deben omitirse ahora, y ponía todo su ahinco en sostener que el sabio puede llegar al conocimiento de la verdad.

Tal es, creo, la controversia entre los antiguos y los nuevos académicos. Si no es así, te ruego informes más completamente a Licencio; te lo pido por él y por mí [16].

Y si he acertado en la exposición, podéis ya entrar en la controversia empeñada.

CAPITULO VII

Réplica a los argumentos de los adversarios

16. Tomé yo entonces la palabra y dije:

—¿Por cuánto tiempo descansarás, Licencio, con este nuestro discurso, que se ha alargado más de lo que pensaba? Has oído quiénes son los académicos.

15. Verum cum ita res se haberet, ut vetus Academia magis aucta, quam oppugnata videretur, exstitit Philonis auditor Antiochus, qui, ut nonnullis visus est, gloriae cupidior quam veritatis, in simultatem adduxit Academiae utriusque sententias. Dicebat enim rem insolitam, et ab opinione veterum remotissimam Academicos novos conatos inducere. In quam rem veterum physicorum aliorumque magnorum philosophorum *implorabat fidem: ipsos etiam Academicos oppugnans, qui se verisimile* contenderent sequi, cum ipsum verum se ignorare faterentur. Multaque argumenta collegerat, quibus nunc supersedendum arbitror: nihil tamen magis defendebat, quam verum percipere posse sapientem. Hanc puto inter Academicos novos ac veteres controversiam fuisse. Quae si secus se habet, ut Licentium plenissime informes, pro utroque postulaverim. Si vero ita est, ut dicere potui, susceptam disputationem peragite.

CAPUT VII

Contestatio

16. Tum ego:

—Quamdiu, inquam, Licenti, in isto nostro longiore quam putabam sermone conquiescis? Audisti qui sint Academici tui?

At ille verecunde arridens, et aliquantum hac compellatione turbatior:

Y él, sonriendo, con una sonrisa vergonzosa, y un poco turbado por mi apóstrofe, dijo:

—Ya me arrepiento de haber sostenido, contra Trigecio, que la vida feliz consiste en la investigación de la verdad. Pues esta cuestión tanto me agita, que si no llego a ser un desgraciado, ciertamente a vosotros, si tenéis sentimientos de humanidad, os debo parecer digno de lástima. Pero ¿a qué atormentarme neciamente? ¿Por qué temblar, cuando tengo a mi favor el apoyo de tan noble causa? No me rendiré si no es *a la verdad*.

—¿Te agrada, pues, la doctrina de los académicos?, le dije yo.

—Muchísimo, respondió él.

—¿Luego te parece que están en la verdad?

Entonces él, estando ya para dar su asentimiento, y más prudente con la sonrisa de Trigecio, se mantuvo dudoso un rato. Y después continuó:

—Repite la preguntita.

—¿Crees que dicen verdad los académicos?

Tras larga pausa de silencio, dijo:

—Si existe la verdad, no lo sé; con todo, es probable. Mi vista no alcanza más para seguirlo.

—¿Sabes que lo probable recibe también el nombre de verosímil?

—Así parece, dijo él.

—Luego la opinión de los académicos es verosímil.

—Sí, respondió.

—Examina, pues, esto con más atención. Si alguien, vien-

—Poenitet me, inquit, tantopere affirmasse contra Trygetium, beatam vitam in veritatis inquisitione consistere. Nam me ista quaestio ita perturbat, ut vix non miser sim, qui certe vobis, si quid humanitatis geritis, videor miserandus. Sed quid me ipse ineptus crucio? aut quid exhorreo tanta causae bonitate subnixus? Prorsus non cedam nisi veritati.

—Placentne, inquam, tibi novi Academici?

—Plurimum, inquit.

—Ergo verum videntur tibi dicere?

Tum ille cum iam esset assensurus, arrisione Alypii cautior factus, haesit aliquantum. Et deinde:

—Repete, inquit, rogatiunculam.

—Verumne, inquam, tibi videntur Academici dicere?

Et rursum cum diu tacuisset:

—Utrum, ait, verum sit, nescio: probabile est tamen. Neque enim plus video quod sequar.

—Probabile, inquam, scisne ab ipsis etiam *verisimile* nominari?

—Ita, inquit, videtur.

—Ergo, inquam, verisimilis est Academicorum sententia.

—Ita, inquit.

—Iam quaeso attende, inquam, diligentius. Si quisquam fratrem tuum

do a tu hermano, dice que se parece a tu padre, a quien no conoce, ¿no lo tomarás por un necio o mentecato?

Después de pensar un largo rato, dijo:

—No me parece una cosa absurda.

17. Y al comenzar a responderle, me interrumpió diciendo:

—Espera un poco.

Y luego, sonriendo, añadió:

—Dime, te ruego, ¿ya estás seguro de tu victoria?

—Suponte que ya lo estoy, le contesté; no por eso debes abandonar tú la causa emprendida, sobre todo sabiendo que esta discusión se ha suscitado para tu ejercicio y afinamiento de tu espíritu.

—Pero ¿acaso he leído yo a los académicos, o soy tan erudito en tantas disciplinas como las que tú posees para salir a mi encuentro?

—A los académicos ni siquiera los leyeron aquellos que primero defendieron esta causa; y si te falta el ornamento de las disciplinas, no debes ser tú ingenio tan cobarde que sin conato de resistencia sucumbas ya a mis poquísimas preguntas y palabras. Pues me estoy temiendo que antes de tiempo te va a suceder Alipio, y con tal adversario no caminaré tan seguro.

—Ojalá, pues, yo sea vencido, para que alguna vez os oiga a vosotros disputando, y lo que es más, os vea, pues será para mí el más bello espectáculo que pueda presenciar. Pues os plugo a vosotros más bien recoger estos discursos que derra-

visum patris tui similem esse affirmet, ipsumque tuum patrem non noverit, nonne tibi insanus, aut ineptus videbitur?

Et hic diu tacuit. Tum ait:

—Non mihi hoc videtur absurdum.

17. Cui ego cum respondere coepissem:

—Exspecta, inquit, quaeso, paululum.

Ac post arridens:

—Dic mihi, ait, oro te, iamne certus es de victoria tua?

Tum ego:

—Fac me, inquam, certum esse: non ideo tamen tu causam tuam debes deserere, praesertim cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa, et ad elimandum animum provocandi.

—Numquidnam, inquit, aut Academicos legi, aut tot disciplinis eruditus sum, quibus tu ad me instructus adventas?

—Academicos, inquam, nec illi legerant a quibus primo sententia ista defensa est. Eruditio autem disciplinarumque copia si te deficit, non usque adeo tamen ingenium tuum esse debet invalidum, ut nullo facto impetu paucissimis verbis meis rogationibusque succumbas. Illud enim iam vereri coepi, ne tibi citius quam volo succedat Alypius, quo adversario non ita securus deambulabo.

—Ergo utinam, inquit ille, iam vincar, ut aliquando vos audiam disserentes, et quod plus est, videam; quo mihi spectaculo nihil potest felicius exhiberi. Nam quoniam placuit vobis ista fundere, potius quam effundere; siquidem ore prorumpentia stilo excipitis, nec in ter-

marlos, porque cuanto se dice aquí, se escribe, sin dejar caer nada en tierra, como se dice; nosotros ciertamente podremos leeros; pero, no sé por qué, cuando se tiene ante los ojos a los *que conversan, la buena discusión, si no con más provecho*, sin duda penetra en el ánimo con más agrado.

18. —Te lo agradecemos, le respondí yo; pero este tu alborozo repentino te ha obligado a decir, hiperbólicamente, que no puede darse para ti espectáculo más feliz. ¿Y qué sería si vieras indagando la verdad y discutiendo con nosotros a tu mismo padre, a quien, después de tan larga sed, nadie superará en el ardor para abrevar en las fuentes de la filosofía? Si ya esto para mí sería el colmo de la dicha, ¿qué habrá que decir y pensar de ti?

Aquí al muchacho se le saltaron algunas lágrimas; y cuando pudo hablar, con las manos extendidas mirando al cielo, exclamó:

—¿Cuándo, Dios mío, veré esto? Pero todo se puede esperar de ti.

En este punto, todos, olvidando la disputa, nos echamos a llorar; y yo, luchando conmigo, sin poder concentrarme, le dije:

—Reanímate y recobra tus fuerzas; ya antes te he pre*venido para que te prepares y dispongas a la defensa de la* doctrina de la Academia; no creo, pues, que antes de sonar la trompeta te acometa el temblor de los miembros, y que, por el deseo de ver combatir a otros, te entregues tan pronto prisionero.

ram, ut dicitur, cadere sinitis, legere etiam vos licebit: sed nescio quomodo, cum admoventur oculis iidem ipsi quos inter sermo caeditur [1], bona disputatio si non utilius, at certe laetius perfundit animum.

18. —Gratum habemus, inquam: sed repentina ista gaudia tua temere illam sententiam evadere coegerunt, qua dixisti, nullum tibi spectaculum exhiberi posse felicius. Quid si enim illum patrem tuum, quo profecto nemo philosophiam est post tam longam sitim hausturus ardentius, nobiscum ista quaerentem ac disserentem videbis; cum ego me fortunatiorem nunquam putabo, quid te tandem sentire ac dicere convenit?

Hic vero ille aliquantum lacrymavit, et ubi loqui potuit, porrecta manu caelum suspiciens:

—Et quando ego, inquit, Deus, hoc videbo? sed nihil est de te desperandum.

Hic cum pene omnes ab intentione disputationis remitti in lacrymas coepissemus, obluctans mecum, et vix me colligens:

—Age potius, inquam, et in vires tuas redi: quas ut congereres unde posses patronus Academiae futurus, longe ante monueram: non opinor ideo ut modo *ante tubam tremor occupet artus* [2]: aut ut visendae alienae pugnae desiderio, tam cito te optes esse captivum.

[1] Am. Er. et Lovan. *editur*. Sed Mss. nullo fere excepto habent, *caeditur*. Ita etiam Bad. Phrasis a Terentio usurpata est in *Heaut.*, act. 2, scen. 3: «Verum interea dum sermones caedimus» (ML 32,927 n.2).

[2] VIRG., *Aeneid.* XI 424.

Entonces Trigecio, al vernos con semblantes serenos, añadió:

—¿Y por qué este hombre tan virtuoso no había de desear que Dios le otorgue este favor, antes de pedírselo? Créeme, Licencio; pero me pareces hombre de poco valor, porque no sabes qué responder y deseas ya ser vencido.

Nos reímos todos. Y Licencio le dijo:

—Habla tú, ¡oh hombre feliz!, no hallando la verdad, pero ciertamente no buscándola.

19. A todos nos contagió la alegría de los muchachos, y yo dije:

—Atiende a la pregunta y vuelve al camino con más brío y firmeza, si puedes.

—Aquí estoy en cuanto puedo. Y si el que ha visto a mi hermano, por la fama sabe que es parecido a mi padre, ¿será tenido por insensato o loco porque cree?

—¿Podrá llamársele a lo menos necio?, le pregunté yo.

—Cierto que no, a no ser que porfíe diciendo que lo sabe. Pues da como probable lo que la continua fama ha pregonado de él, no puede acusársele de temerario.

Entonces continué yo:

—Consideremos más despacio este punto, poniéndolo ante los ojos. Supongamos que ese no sé qué hombre de quien hablamos está presente aquí. De alguna parte viene tu hermano, y dice:

—¿De quién es éste hijo?

Y le responden:

—De cierto Romaniano.

Hic Trygetius, ubi satis attendit iam vultus nostros serenatos:

—Quidni iste optet, inquit, homo tam sanctus, ut hoc ei Deus ante vota concesserit? Crede iam, Licenti; nam qui non invenis quid respondeas, et adhuc ut vincare optas, parvae fidei mihi videris.

Arrisimus. Tum Licentius:

—Loquere beatus, inquit, non inveniendo verum, sed certe non quaerendo.

19. Qua hilaritate adolescentulorum cum essemus laetiores:

—Attende, inquam, rogationem, et in viam redi firmior et valentior, si potes.

—En adsum, inquit, quantum possum. Quid enim si ille fratris mei visor fama compertum habeat eum esse similem patris, potest insanus aut ineptus esse, si credit?

—Stultusne, inquam, saltem dici potest?

—Non continuo, inquit, nisi se id scire contenderit. Nam si aut probabile sequitur quod crebra fama iactavit, nullius temeritatis argui potest.

Tum ergo:

—Rem ipsam paulisper consideremus, et quasi ante oculos constituamus. Ecce fac illum nescio quem hominem quem describimus, esse praesentem: advenit alicunde frater tuus; ibi iste: Cuius hic puer filius?

Respondetur:

—Cuiusdam Romaniani.

—¡Oh, cuánto se parece a su padre!, dice él. ¡Con cuánta verdad la fama pregonó esto!

Aquí dirías tú o algún otro:

—¿Luego conociste, buen hombre, a Romaniano?

—No lo conocí, responde él; sin embargo, me parece que es semejante.

—Oyendo esto, ¿podría uno contenerse la risa?

—De ningún modo, respondió Licencio.

—Luego ya ves la consecuencia que de esto se sigue.

—Ha tiempo que la veo. Pero, con todo, esta conclusión quiero yo recogerla de ti mismo, porque es necesario que comiences a alimentar al que has hecho prisionero.

—¿Y por qué no sacar esta conclusión? La misma evidencia clama que son dignos de risa tus académicos, que en la vida quieren seguir lo verosímil, lo semejante a la verdad, ignorando ésta.

CAPITULO VIII

Argucias de los académicos

20. Dijo entonces Trigecio:

—Me parece muy distinta la precaución de los académicos que la necedad de ese hombre de quien has hablado. Pues ellos por discurso alcanzan lo que llaman verosímil; en cambio, este necio siguió el rumor de la fama, cuya autoridad es la más despreciable.

At hic:

—Quam patri similis est! quam ad me hoc non temere fama detulerat!

Hic tu, vel quis alius:

—Nosti enim Romanianum, bone homo?

—Non novi, inquit: tamen similis eius mihi videtur.

—Poteritne quisquam risum tenere?

—Nullo modo, inquit.

—Ergo, inquam, quid sequatur vides.

—Iamdudum, inquit, video. Sed tamen istam conclusionem abs te audire volo: oportet enim alere incipias, quem cepisti.

—Quidni, inquam, concludam? Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita verisimilitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent.

CAPUT VIII

Academicorum cavillatio

20. Tum Trygetius:

—Longe mihi, inquit, videtur dissimilis Academicorum cautio ab huius quem descripsisti ineptia. Illi enim rationibus assequuntur quod dicunt esse verisimile: iste autem ineptus famam secutus est, cuius auctoritate nihil est vilius.

—¡Como si no fuera más necio, le argüí yo, si dijese: No conocí a su padre, ni supe por la fama que se parece a él; con todo, me parece semejante a él!

—Cierto sería más necio hablar así; pero ¿a qué viene eso?

—Pues a demostrar que tales son los que dicen: «No conocemos lo verdadero, pero lo que vemos se parece a lo no conocido.»

—Probable dicen ellos, le objetó Trigecio.

—¿Cómo dices eso?, le repliqué yo. ¿Niegas que lo llamen verosímil?

—Lo he dicho, contestó, para rebatir aquella analogía. Pues, a mi parecer, sin razón la fama irrumpió en nuestra discusión, ya que los académicos no se fían del testimonio de los ojos humanos ni de los mil ojos fantásticos de la fama, según fingen los poetas. Pero, en fin, ¿quién me mete a mí a defender a los académicos? ¿Acaso en esta cuestión envidiáis mi seguridad? Ahí tienes a Alipio, cuya venida ojalá nos traiga vacación a nosotros, pues creemos que tú desde hace tiempo con razón le temes.

21. Hecho el silencio, entonces todos volvieron los ojos a Alipio, quien dijo:

—Yo quisiera ciertamente, según me lo consienten mis fuerzas, servir de apoyo a vuestra causa, si vuestra suerte no me amedrentase. Pero este temor lo desecharé pronto, si la esperanza no me engaña. Al mismo tiempo, me consuela que el actual adversario de los académicos ha soportado casi la carga de Trigecio vencido, y ahora, por vuestra confesión,

—Quasi vero, inquam, non ineptior esset, si diceret: patrem quidem eius minime novi, nec fama comperi quam sit similis patris, et mihi tamen similis videtur.

—Ineptior certe, inquit. Sed quorsum ista?

—Quia tales, inquam, sunt, qui dicunt: verum quidem non novimus; sed hoc quod videmus, eius quod non novimus simile est.

—Probabile, inquit, illi dicunt.

Cui ergo:

—Quomodo istuc dicis? An negas eos *verisimile* dicere?

Et ille inquit:

—Ego ob hoc dicere volui, ut illam similitudinem excluderem. Videbatur enim mihi fama improbe irruisse in quaestionem vestram, cum Academici ne oculis quidem credant humanis, nedum famae mille quidem, ut poetae fingunt, sed monstrosis tamen luminibus. Nam quis ego tandem sum Academiae defensor? An in quaestione ista invidetis securitati meae? En habes Alypium, cuius adventus nobis, quaeso, ferias dederit, quem te iamdudum non frustra formidare arbitramur.

21. Tum facto silentio, oculos ambo in Alypium contulerunt. Tum ille:

—Vellem, inquit, quidem, ut meae vires patiuntur, auxiliari aliquatenus partibus vestris, nisi mihi omen vestrum terrori esset. Sed hanc formidinem, ni me spes fefellerit, facile fugem. Simul enim solatur me, quod praesens Academicorum oppugnator, onus Trygetii victi pene subierit, et nunc eum victorem vestra confessione probabile est. Illud

está en perspectiva su victoria. Mas temo no poder evitar el reproche de negligente por el abandono de mi oficio y de presunción, por invadir el de otro, pues no creo habréis olvidado que asumí el oficio de juez.

Aquí dijo Trigecio:

—Se trata de dos cosas diferentes; te rogamos, pues, te dejes alguna vez privar de él.

—No lo rehusaré, dijo; no sea que, mientras quiero evitar la censura de la presunción o negligencia, caiga en los lazos del orgullo, que es el más deforme de los vicios, si quiero mantener más tiempo del permitido el honor que me habéis hecho.

CAPITULO IX

Gravedad del problema de la verdad

22. Por lo cual, quiero que me expongas, ¡oh buen acusador de los académicos!, tu deber; esto es, en favor de quién los acometes. Pues temo que, refutando su sistema, te muestres como académico.

—Sabes muy bien, le advertí yo, que hay dos clases de acusadores; pues no porque Cicerón muy modestamente dijese que de tal modo era acusador de Verres, que aun al mismo tiempo defendía a los sicilianos, se sigue necesariamente que todo acusador de uno es defensor de otro.

magis vereor, ne et deserti officii negligentiam, et invasi impudentiam, devitare non possim. Non enim vos oblitos credo, iudicis mihi munus fuisse delatum.

Hic Trygetius:

—Illud, inquit, aliud, hoc autem aliud est; quare quaesumus, ut te aliquando patiare privatum.

—Ne renuerim, ait; nedum impudentiam vel negligentiam vitare cupio, in superbiae, quo vitio nihil est immanius, laqueos incidam, si honorem mihi a vobis concessum, diutius quam permittitis teneam.

CAPUT IX

De Academicorum sententia serio disputandum

22. Proinde velim mihi exponas, bone accusator Academicorum, officium tuum; id est, in quorum defensionem hos oppugnes. Metuo enim, ne Academicos refellens, Academicum te probare velis.

—Accusatorum, inquam, ut opinor, duo genera esse bene nosti: non enim si a Cicerone modestissime dictum est, ita eum Verris esse accusatorem, ut Sicolorum [1] defensor esset, propterea necesse est, eum qui aliquem accusat, habere alterum quem defendat.

[1] Cic., *Verr.* IV 82.

—¿Tienes a lo menos, dijo él, algún fundamento en que estribe tu opinión?

—Fácil me será contestar a tu pregunta, sobre todo porque no me coge de sorpresa, pues todo esto lo tengo yo tratado conmigo mismo y con mucha atención por largo tiempo lo he examinado. Por lo cual, oye, Alipio, lo que creo muy bien sabes: no quiero que esta discusión se lleve a cabo por el simple prurito de discutir; dejemos ya los ensayos que hemos tenido con los jóvenes, en que la filosofía se ha mostrado como chanceándose. ¡Fuera de las manos los cuentos de los niños! Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas, y después de abrazar la verdad, volviendo, por decirlo así, al país de su origen, ha de triunfar de todas las liviandades y, desposándose con la templanza, como esposa, reinar, segura de volver al cielo. ¿Oyes lo que digo? Desechemos todo eso ya; hay que preparar las armas para un valiente guerrero. Nada he deseado siempre menos que dar ocasión a que surja un nuevo conflicto entre los que tanto tiempo vivieron entre sí con mutua armonía y comunicación.

Mas por la memoria, que es infiel custodia de las cosas pensadas, he querido fijar con la escritura lo que tantas veces hemos tratado entre los dos, para que estos adolescentes aprendan a dedicar su atención a este linaje de problemas, adiestrándose en la acometida y defensa.

23. ¿No sabes, pues, que yo no tengo ninguna cosa por cierta, y que de su investigación me retraen los argumentos y discusiones de los académicos? Pues no sé de qué modo me han hecho creer como cosa probable, usando su palabra favorita, que el hombre no puede hallar la verdad; por lo cual me hice perezoso y tardo, sin atreverse a buscar lo que no estuvo al alcance de los varones más agudos y doctos. Si, pues, yo no logro convencerme de la posibilidad de descubrir lo verdadero tan fuertemente como los académicos estaban convencidos de lo contrario, no me atrevo a indagar nada ni hallo cosa que defender.

Deja, pues, a un lado tu pregunta, si te place, y discutamos entre los dos, con mayor sagacidad posible, si puede hallarse la verdad. Por lo que a mí toca, tengo a mano muchos argumentos que oponer a la doctrina de los académicos; nuestra diferencia de opiniones se reduce a lo siguiente: a ellos parecióles probable que no puede descubrirse la verdad; en cambio, a mí me parece que puede hallarse. Pues el desconocimiento de la verdad me es particular, si ellos fingían, o seguramente es común a ellos y a mí [17].

CAPITULO X

No es cuestión de palabras, sino de cosas

24. Entonces dijo Alipio:

—Ahora ya avanzaré con seguridad, porque veo en ti, no ya un acusador, sino un defensor. Y así, para no ir demasiado lejos, veamos, te ruego...

Et ille:

—Saltem habesne tu quidquam in quo sententia tua iam fundata constiterit?

—Facile est, inquam, huic rogationi respondere, mihi praesertim cui repentina non est: iam hoc totum mecum egi, et diu multumque versavi animo. Quamobrem audi, Alypi, quod, ut arbitror, iam optime scis: non ego istam disputationem disputandi gratia susceptam volo: satis sit quod cum istis adolescentibus praelusimus, ubi libenter nobiscum philosophia quasi iocata est. Quare auferantur de manibus nostris fabellae pueriles. De vita nostra, de moribus, de animo res agitur, qui se superaturum inimicitias omnium fallaciarum, et veritate comprehensa, quasi in regionem suae originis rediens, triumphaturum de libidinibus, atque ita temperantia velut coniuge accepta regnaturum esse praesumit, securior rediturus in caelum. Vides quid dicam? Tollamus de medio iam cuncta ista: *arma acri facienda viro* [2]; nec quidquam minus semper optavi, quam inter eos, qui secum multum vixerunt, multumque sermocinati sunt, oriri aliquid, unde novus quasi conflictus exsurgat. Sed propter memoriam, quae infida custos est excogitatorum, referri in litteras volui, quod inter nos saepe pertractavimus, simul ut isti adolescentes, et in haec attendere discerent, et aggredi ac subire tentarent.

23. Tunc ergo nescis, nihil me certum adhuc habere quod sentiam [3] sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? Nescio enim quomodo fecerunt in animo quamdam probabilitatem (ut ab eorum verbo nondum recedam), quod homo verum invenire non possit: unde piger et prorsus segnis effectus eram, nec quaerere audebam, quod acutissimis ac doctissimis viris invenire non licuit. Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt, non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam. Itaque istam interrogationem remove, si placet, et potius discutiamus inter nos, quam sagaciter possumus, utrumnam possit verum inveniri. Et pro parte mea videor mihi habere iam multa, quibus contra rationem Academicorum niti molior: inter quos et me modo interim nihil distat, nisi quod illis probabile visum est, non posse inveniri veritatem; mihi autem inveniri posse probabile est. Nam ignoratio veri, aut mihi, si illi fingebant, peculiaris est, aut certe utrisque communis.

CAPUT X

Verborum controversia non est quae habetur cum Academicis, sed rerum

24. Tum Alypius:

—Iam, inquit, securus incedam: video enim te non tam accusatorem, quam adiutorem fore. Itaque ne longius abeamus, videamus quaeso

[2] VIRG., *Aeneid.* VIII 441.

[3] «Hic figura quadam utitur Augustinus solemni dialogorum more. Nam nonnihil certum habebat quod sentiret, qui iam dudum mente «pervenerat ad id quod est» uti l.7 *Conf.*, c.17, legimus». Cf. etiam l.8 c.5: ML 32,930a).

siado lejos, te ruego no incurramos al ventilar nuestra cuestión, como ocurrió a los que te cedieron a ti, en una mera controversia verbal, pues por insinuación tuya, tomada de la autoridad de Cicerón, muchas veces hemos confesado que es cosa abominable.

Pues si no me engaño, habiendo dicho Licencio que le agradaba la sentencia de los académicos acerca de la probabilidad, tú le preguntaste—y convino en ello—si sabía que también la llamaban *verosimilitud*. Bien conozco yo, por haberlos aprendido de ti, y no de otro, los fundamentos del sistema académico.

Teniendo esto bien impreso en el ánimo, no es cosa de ocuparnos con cuestiones verbales.

—No es, le repliqué yo, mera cuestión de palabras, sino de mucha substancia y realidad, pues los académicos sabían poner nombres adecuados a las cosas; más bien me parece que escogieron tales vocablos para ocultar su manera de pensar a los más tardos de ingenio y revelarla a los más aptos.

Expondré luego el porqué y el cómo de mi opinión, declarando antes lo que comúnmente se cree acerca de su manera de pensar, como adversarios del conocimiento humano.

Así me agrada sobremanera que nuestra conversación haya llegado hoy a un punto desde donde aparece claramente cuál es la cuestión ventilada entre nosotros. Yo creo que ellos fueron varones muy prudentes y graves; y si hay algo que ahora hemos de someter a discusión, será contra los que creyeron que los académicos fueron hostiles al hallazgo de la verdad.

Mas para que no me creas acobardado, también contra ellos emplearé mis armas gustosamente, si sostuvieron con tesón lo

prius ne per hanc quaestionem in qua successisse videor iis qui tibi cesserunt, in verbi controversiam decidamus, quod te ipso insinuante ex auctoritate illa Tulliana turpissimum esse, saepe confessi sumus. Cum enim, ni fallor, Licentius placuisse sibi diceret de probabilitate Academicorum sententiam, subiecisti quod ille haud dubie conformavit, sciretne hanc ab eisdem etiam *verisimilitudinem* nominari. Et bene novi, siquidem ex te mihi nota sunt, non absque te esse Academicorum placita. Quae cum, ut dixi, animo tuo infixa sint, quid verba secteris, ignoro.

—Non est ista, inquam, mihi crede, verborum, sed rerum ipsarum magna controversia: non enim illos viros eos fuisse arbitror, qui rebus nescirent nomina imponere; sed mihi haec vocabula videntur elegisse, et ad occultandam tardioribus, et ad significandam vigilantioribus sententiam suam. Quod quare et quomodo mihi videatur, exponam, cum prius illa discussero, quae ab eis tanquam cognitionis humanae inimicis dicta homines putant. Itaque perlibenter habeo hucusque hodie nostrum processisse sermonem, ut satis quid inter nos quaereretur, aperteque constaret. Nam illi mihi videntur graves omnino ac prudentes viri fuisse. Si quid est autem, quod nunc disputabimus, adversus eos erit qui Academicos inventioni veritatis adversos fuisse crediderunt. Et ne me territum putes, etiam contra eos ipsos non invitus armabor, si non occultandae sententiae suae causa, ne ab eis temere pollutis mentibus, et quasi

que se consigna en sus libros, y no por disimular sus opiniones ni descubrir ciertos sagrarios de la verdad a hombres corrompidos y profanos.

Y esto lo haría hoy si la caída del sol no nos obligase a volver a casa.

Hasta aquí disputamos aquel día.

CAPITULO XI

Sobre la probabilidad

25. El día siguiente también lució benigno y sereno, apenas nos dedicamos a las faenas agrícolas, porque gran parte de él lo empleamos en la redacción de cartas. Y pues nos convidaba la extraordinaria serenidad del cielo, quisimos aprovechar el poco tiempo que nos quedaba.

Llegamos al árbol de costumbre, y después de acomodarnos allí todos, les dije:

—Pues hoy no hemos de discutir grandes problemas, quiero que me recordéis vosotros, los jóvenes, cómo respondió Alipio a la cuestioncilla que os turbó.

—La respuesta fué tan breve, dijo Licencio, que apenas es trabajo recordarla. Sobre su valor y peso a ti te toca juzgar. Pues, según opino, el acuerdo sobre el fondo de la cuestión atajó la controversia sobre las palabras.

profanis, quaedam veritatis sacra proderentur, sed ex animo illa quae in eorum libris legimus, defenderunt. Quod hodie facerem, nisi nos solis occasus iam domum redire compelleret.

Hactenus illo die disputatum est.

CAPUT XI

De verisimili

25. *Postridie autem* quamvis non minus blandus tranquillusque dies illuxisset, vix tamen domesticis negotiis evoluti sumus. Nam magnam eius partem in epistolarum maxime scriptione consumpseramus. Et cum iam duae horae vix reliquae forent, ad pratum processimus. Nam invitabat caeli nimia serenitas, placuitque, ut ne ipsum quidem quod restiterat tempus, perire pateremur. Itaque cum ad arborem solitam ventum esset, et mansissemus loco:

—Velim vos, inquam, adolescentuli, quoniam non est hodie magna res aggredienda, in memoriam mihi revocetis, quomodo hesterno die rogatiunculae quae vos turbavit, Alypius responderit.

Hic Licentius:

—Tam breve est, inquit, ut nihil negotii sit hoc recordari; quam leve sit autem tu videris. Nam, ut opinor, vetuit te, res cum constaret, de verbis movere quaestionem.

—¿Y habéis comprendido bien, les dije yo, lo que eso significa y la fuerza que tiene?

—Paréceme, a mi entender, lo que eso significa; pero no obsta eso para que tú lo aclares más. Pues muchas veces te he oído decir que es vergonzoso discutir sobre cuestiones verbales cuando se conviene en las cosas. Pero esto es demasiado sutil para que se me exija a mí una explicación.

26. —Oíd, pues, les dije yo, de qué se trata. Llaman los académicos probable o verosímil lo que, sin asentimiento formal de nuestra parte, basta para movernos a obrar. Digo *sin asentimiento,* de modo que sin tomar por verdadero lo que hacemos, conscientes de nuestra ignorancia de la verdad, no obstante, obramos. Por ejemplo, si la noche pasada, tan serena y pura, alguien nos hubiera preguntado si hoy había de salir un sol tan alegre, sin duda hubiéramos respondido: No lo sabemos, pero nos parece que sí.

Pues de esta categoría son, dice el académico, todas las cosas que yo he creído conveniente llamar probables o verosímiles. Si tú les quieres poner otro nombre, no te contradiré. Me basta con saber que has entendido mi pensamiento, esto es, a qué cosas se aplica dicho nombre. Pues el sabio debe ser averiguador de la verdad, no artífice de las palabras.

¿Habéis entendido, pues, cómo se me han ido de las manos aquellos juegos con que trataba de ejercitaros?

Habiendo respondido ambos que sí, como con sus semblantes me pedían una respuesta, les dije:

Et ego:

—Hoc ipsum, inquam, quid sit, quamve habeat vim, satis animadvertistis?

—Videor, inquit, mihi videre quid sit; sed quaeso. tu id paulisper exponas. Nam saepe abs te audivi. turpe esse disputantibus in verborum quaestione immorari, cum certamen nullum de rebus remanserit. Sed hoc subtilius est, quam ut explicandum a me debeat flagitari.

26. —Audite ergo, inquam, quid sit, vos. Id *probabile* vel *verisimile* Academici vocant, quod nos ad agendum sine assensione potest invitare. *Sine assensione* autem dico, ut id quod agimus non opinemur verum esse, aut non id scire arbitremur, agamus tamen. Ut verbi causa, utrum hesterna nocte tam liquida ac pura, hodie tam laetus sol exorturus esset, si nos quispiam rogaret, credo quod nos id scire negaremus. diceremus tamen ita videri. Talia, inquit Academicus, mihi videntur omnia quae probabilia vel verisimilia putavi nominanda; quae tu si alio nomine vis vocare, nihil repugno. Satis enim mihi est, te iam bene accepisse quid dicam, id est quibus rebus haec nomina imponam. Non enim vocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem [1].

Satisne intellexistis, quomodo mihi ludicra illa quibus vos agitabam, de manibus excussa sint?

Hic cum ambo se intellexisse respondissent, vultuque ipso responsionem postularent meam:

[1] Cic., *Acad.* frag.10 Müller.

—¿Qué pensáis?, os repito. ¿Creéis que Cicerón, artífice de estas palabras, fué tan indigente en la lengua latina que ponía nombres poco adecuados a las cosas que tenía en su ánimo? [18].

CAPITULO XII

SE INSISTE EN EL MISMO ARGUMENTO

27. Entonces dijo Trigecio:

—Pues la cosa es clara, no hemos de promover ninguna cuestión verbal. Por lo cual mira más bien cómo has de responder a este nuestro libertador, contra quien preparas de nuevo tus acometidas.

—Un momento, dijo Licencio, por favor; pues me brilla en el pensamiento no sé qué luz y por ella veo que no debiste dejarte arrebatar fácilmente tan grave argumento.

Y después de una pausa silenciosa de reflexión, añadió:

—Nada me parece más absurdo que decir que aprueba lo semejante a la verdad el que ignora a ésta; ni me hace flaquear en este punto tu comparación. Pues si a mí me preguntan si del estado atmosférico de hoy no se barrunta alguna lluvia para mañana, muy bien responderé que es verosímil, porque sostengo que puede conocerse alguna verdad. Sé que este árbol no puede hacerse de plata ahora, y otras muchas cosas digo sin presunción que las sé, a las cuales veo que son semejantes las que llamamos verosímiles.

—Quid putatis, inquam? Ciceronem cuius haec verba sunt, inopem fuisse latinae linguae, ut minus apta rebus imponeret, quas sentiebat, nomina?

CAPUT XII

RURSUM DE VERISIMILI ET PROBABILI

27. Tum Trygetius:

—Iam, inquit, placet nobis, cum res nota sit, de verbis nullas calumnias commovere. Quare vide potius quid huic respondeas qui nos liberavit, in quos tu impulsus tentas iterum irruere.

Et Licentius:

—Mane, ait, quaeso: nam mihi sublucet nescio quid, quo videam non tibi tam facile tantum argumentum eripi debuisse.

Et cum defixus in cogitatione siluisset aliquantum:

—Rogo, inquit, nihil mihi videtur esse absurdius, quam dicere, se verisimile sequi, eum qui verum quid sit ignoret: nec illa me tua similitudo conturbat. Nam recte ego interrogatus, utrum ex ista temperie caeli nulla in crastinum pluvia cogatur, respondeo esse verisimile, qui me non nego nosse aliquid veri. Nam scio arborem istam modo argenteam fieri non posse, multaque talia vera non impudenter me scire dico, quorum video esse similia ea quae *verisimilia* nomino. Tu vero,

Pero tú, ¡oh Carnéades!, o no sé qué otra peste griega, para callar de los nuestros—¿y por qué dudaré ya de pasarme al bando de quien soy prisionero por derecho de victoria?—, cuando tú dices que no conoces ninguna verdad, ¿cómo puedes abrazar lo que se asemeja a ella? Cierto no pudo dársele otro nombre. ¿Cómo, pues, podemos discutir con un hombre que ni siquiera puede hablar?

28. —No temo yo, dijo Alipio, a los tránsfugas, ¿cuánto menos aquel Carnéades contra quien, movido por no sé si ligereza juvenil o pueril, has lanzado más bien maldiciones que el dardo de un argumento? Porque para confirmar su sentencia, que buscó siempre fundamentos de probabilidad, le bastaba alegar que nosotros nos hallamos lejos del descubrimiento de la verdad, de modo que tú mismo puedes hallar en ti un argumento de fuerza, pues por una cuestioncilla que te han propuesto, has cambiado de posición, sin saber dónde poner el pie.

Pero esto, como también el argumento de la certeza del árbol, mencionado poco ha, dejémoslo para otra ocasión. Y pues has cambiado de partido, conviene insistir en lo que poco antes dije.

Pues todavía no habíamos entrado en la substancia del argumento relativo a la posibilidad de hallar la verdad; pero yo creí que en el mismo umbral de mi defensa debía suscitarse la cuestión, con que te vi a ti abatido y sin fuerzas; conviene a saber: si no ha de buscarse lo verosímil o lo probable—o llámese con algún otro nombre—, con que se dan por satisfechos los académicos. Pues si tú te tienes por un perfecto

Carneades, vel quae alia graeca pestis, ut nostris parcam (quid enim dubitem in hanc partem transire ad eum cui captivus debeor iure victoriae?): tu ergo cum te nihil veri scire dicas, unde hoc verisimile sequeris? At enim nomen ei non potui aliud imponere. Quid ergo nobis disputandum est cum eo, qui nec loqui potest?

28. —Non ego, inquit Alypius, perfugas metuam: quanto minus ille Carneades, in quem nescio utrum iuvenili an puerili levitate commotus, maledicta potius quam aliquod telum putasti esse iaciendum? Nam illi quidem ad roborandam sententiam suam, quae semper tenus probabili fundata fuit, hoc interim adversum te facile suffecerit, ita nos a veri inventione procul esse positos, ut tu tibi ipse magno argumento esse possis, qui ita una interrogatiuncula loco motus es, ut ubi tibi standum esset, penitus ignorares. Sed haec, atque scientiam tuam, quam tibi impressam de hac arbore paulo ante confessus es, in aliud tempus differamus. Quamvis enim iam alias partes delegeris, tamen sedulo docendus es quid paulo ante dixerim. Nondum enim, ut opinor, in eam quaestionem, qua utrum inveniri verum possit quaeritur, progressi fueramus: sed illud tantum in ipso vestibulo defensionis meae praescribendum putavi, in quo te lassum prostratumque prospexeram; hoc est: utrum verisimile, an probabile, an alio si quo nomine appellari potest, quod sibi

poseedor de la verdad, a mí poco me importa. Si después no eres ingrato a mi patrocinio, tal vez me enseñarás estas mismas cosas a mí.

CAPITULO XIII

CONCLUSIÓN

29. Aquí intervine yo, al ver a Licencio ruborosamente temeroso de la acometida de Alipio:

—Todo lo has querido decir, Alipio, salvo cómo se ha de disputar con los novicios en el uso de la palabra.

—Pues ya ha tiempo, contestó él, tanto yo como los demás sobradamente sabemos—y ahora lo pruebas con el ejercicio de tu profesión—que eres perito en el arte de la elocuencia, quisiera que nos expliques primero la conveniencia de esta inquisición suya, que o es superflua, y, por lo mismo, superfluo entretenerse con ella, o si ofrece alguna ventaja, y esto no lo puedo yo explicar, yo te ruego con instancia que no te sea gravoso el hacer oficio de maestro.

—Tú recuerdas que dije ayer que trataríamos de la cuestión de las palabras; y ahora aquel sol me avisa que lo que propuse a los muchachos como juguetes, lo recoja en la cesta, sobre todo porque lo propongo más como adorno que como objeto de venta. Y ahora, antes que las tinieblas que patrocinan a los académicos nos impidan escribir, quiero que conste con toda claridad el problema, para cuya resolución hemos de madrugar mañana.

Academici sat esse dicant, quaerendum non esse. Nam si tu optimus iam inventor veritatis tibi videris, nihil ad me. Postea si ingratus non fueris huic patrocinio meo, eadem fortasse me docebis.

CAPUT XIII

CONCLUSIO

29. Hic ego, cum verecunde Licentius Alypii impetum formidaret:

—Omnia potius, inquam, Alypi, loqui maluisti, quam quemadmodum nobis cum iis, qui loqui nesciant, disputandum sit.

Et ille:

—Quoniam olim tum mihi, tum omnibus notum est, et nunc tua professione satis indicas te loquendi peritum esse, velim explices utilitatem primo huius inquisitionis suae, quae aut superflua est, ut opinor, et ei multo magis respondere superfluum est: aut si commoda visa fuerit, et a me explicari nequierit, precario abs te impetrem, ut magistri officium ne gravere.

—Meministi, inquam, heri me esse pollicitum de istis vocabulis post acturum. Et nunc ille sol admonet, ut quae ludicra pueris proposui, redigam in cistas; praesertim cum ea ornandi iam potius quam vendendi gratia proponam. Nunc antequam stilum nostrum tenebrae occupent, quae patronae Academicorum solent esse, volo inter nos hodie plenissime constet, ad quam quaestionem nobis explicandam mane surgen-

Así, pues, responde, te ruego, a esto: a tu parecer, ¿tuvieron los académicos una doctrina cierta acerca de la verdad y no la quisieron manifestar temerariamente a los ignorantes y mal preparados, o realmente sintieron lo que se clarea en sus disputas?

30. *Entonces dijo Alipio:*

—Cuál fuera su pensamiento verdadero, yo no lo afirmaré a la primera. Pues, según puede colegirse de lo que escriben, tú sabes mejor en qué términos proponen su doctrina. Pero si tú me preguntas por mi convicción personal, creo que todavía no se ha descubierto la verdad.

Añado también que lo que preguntabas acerca de los académicos, conviene a saber, que la verdad no puede ser hallada, no sólo es convicción arraigada en mí, como has podido advertir siempre, sino lo prueba la autoridad de grandes y excelentes filósofos; ante ellos nos obligan a doblegar la cabeza *tanto nuestra debilidad propia como su sagacidad, imposible* de ser aventajada.

—Esto es lo que yo buscaba, le dije yo. Pues me temía que ambos fuésemos de la misma opinión y quedase cortada nuestra disputa, no habiendo ningún adversario que nos obligase venir a las manos, examinando la cuestión con el esmero que nos fuera posible. Tanto es así, que, de haber ocurrido eso, te hubiera rogado tomaras la defensa de los académicos, sosteniendo que no sólo disputaron, sino que estaban persuadidos de la imposibilidad de la percepción de lo verdadero.

He aquí, pues, el objeto de nuestra investigación: si, según sus argumentos, es probable que nada puede percibirse y que

dum sit. Itaque responde, quaeso, utrum, tibi videantur Academici habuisse certam de veritate sententiam, et eam temere ignotis vel non purgatis animis prodere noluisse; an vero ita senserint, ut eorum disputationes se habent.

30. Tum ille:

—Quid illis animi fuerit, inquit, non temere confirmabo. Nam quantum ex libris colligi datur, tu melius nosti quae in verba sententiam suam promere soleant. Me autem de meipso si consulis, inventum nondum verum esse puto. Addo etiam quod de Academicis flagitabas, nec posse inveniri me putare, non solum inolita, quam semper fere animadvertisti opinione mea, sed etiam auctoritate magnorum excellentiorumque philosophorum; quibus nos praebere colla sive imbecillitas nostra, sive sagacitas ipsorum, ultra quam nihil iam inveniri posse credendum est, nescio quomodo compellit.

—Hoc est, inquam, quod volui. Nam verebar, ne cum tibi quoque id videretur quod mihi, disputatio nostra manca remaneret, nullo existente qui ex altera parte rem venire in manus cogeret, ut diligenter quantum possumus versaretur. Itaque si id evenisset, paratus eram te rogare, ut Academicorum partes ita susciperes, quasi tibi non solum disputasse, sed etiam sensisse viderentur, verum non posse comprehendi.

Quaeritur ergo inter nos, utrum illorum argumentis probabile sit nihil percipi posse, ac nulli rei esse assentiendum. Quod si obtinueris,

a ninguna cosa se debe prestar asentimiento. Si logras demostrar esto, gustosamente me daré por vencido; pero si yo logro probar que es mucho más probable que el sabio puede llegar a la verdad, y que el asentimiento no siempre se debe suspender, no tendrás tú ninguna razón para no pasarte a mi lado.

Agradó a él y a todos los presentes la propuesta, y cuando nos envolvían las sombras de la noche, volvimos a casa.

cedam libenter: si autem demonstrare potuero multo esse probabilius, et posse ad veritatem pervenire sapientem, et assensionem non semper esse cohibendam: nihil habebis, ut opinor, cur non te in meam sententiam transire patiaris.

Quod cum illi placuisset et caeteris qui aderant, iam vespere obumbrati domum revertimus.

LIBRO III

De la sabiduría y bienaventuranza

CAPITULO I

Hay que buscar la verdad con ahinco

1. Cuando después de aquel discurso, contenido en el segundo libro, nos sentamos otro día en los baños—pues el cielo estaba nublado y no era agradable bajar al prado—, di comienzo a mi discurso de esta manera:

—Ya creo que os habéis dado bastante cuenta de la cuestión que quedó planteada entre nosotros para debatirse. Pero antes de venir al desarrollo de sus partes, os ruego prestéis gustosa atención a unas observaciones, relativas a nuestro asunto sobre la esperanza de la vida y los propósitos que nos animan. Creo que nuestra ocupación, no leve y superflua, sino necesaria y suprema, es buscar con todo empeño la verdad; sobre este punto convenimos Alipio y yo. Pues los demás filósofos dijeron que su sabio la había conseguido; según los académicos, el sabio debe desplegar todo su conato en buscarla, y su acción debe ordenarse a semejante fin; mas como la verdad se halla oculta o cubierta, o es confusa e indiscernible, para ordenar su vida, el sabio debe atenerse a lo que le parezca probable o verosímil.

Tal fué igualmente el resultado de la discusión de ayer. Pues el uno aseguraba que el hombre se hace feliz hallando la verdad, y el otro que con sólo buscarla diligentemente; luego está fuera de toda duda que nada se ha de anteponer a esta ocupación. Por lo cual os pregunto: ¿Qué tal os pareció la jornada que llevamos ayer? Vosotros vivisteis enfrascados en vuestros estudios.

Tú, Trigecio, te deleitaste con el poema de Virgilio, y Licencio se entretuvo componiendo versos, afición que le arrebata con tal fuerza, que por él principalmente he querido hacer este discurso, a fin de que en su ánimo la filosofía ocupe y reclame—pues ya es tiempo—asiento más principal que el arte poético y que toda otra disciplina.

CAPITULO II

La sabiduría y la fortuna

2. ¿Y no lamentáis que anteayer nos fuimos a dormir con la intención de levantarnos a discutir la cuestión propuesta, y para ninguna otra cosa, pero se interpusieron tantos quehaceres relativos a nuestra administración familiar, que, absorbidos totalmente por ellos, apenas tuvimos, al fin, a la tarde, dos horas para respirar un poco y dedicarlas a vosotros? Fundándome en esto, siempre opiné que el sabio ya no tiene nece-

LIBER III

De sapientia et beatitudine

CAPUT I

Magnopere quaerenda est veritas

1. Cum post illum sermonem quem secundus liber continet, alio die consedissemus in balneis (nam erat tristior quam ut ad pratum liberet descendere) sic exorsus sum:

—Arbitror vos iam satis animadvertisse qua de re inter nos discutienda quaestio constituta sit. Sed antequam ad partes meas veniam, quae ad eam pertinent explicandam, pauca, quaéso, de spe, de vita, de instituto nostro non ab re abhorrentia libenter audiatis. Negotium nostrum non leve aut superfluum, sed necessarium ac summum esse arbitror, magnopere quaerere veritatem: hoc inter me atque Alypium convenit. Nam et caeteri philosophi sapientem suum eam invenisse putaverunt; et Academici sapienti suo summo conatu inveniendam esse professi sunt, idque illum agere sedulo; sed quoniam vel lateret obruta, vel confusa non emineret, ad agendam vitam id eum sequi quod probabile ac verisimile occurreret. Id etiam vestra pristina disceptatione confectum est. Nam cum alter inventa veritate beatum fieri asseruerit hominem, alter vero tantum diligenter quaesita, nulli nostrum dubium est, nihil esse a nobis huic negotio praeponendum. Quamobrem qualem vobis, quaeso, hesternum diem videmur duxisse? Vobis quidem in studiis vestris vivere licuit. Nam et tu, Trygeti, Virgilii te carminibus oblectasti, et Licentius fingendis versibus vacavit, quorum amore ita perculsus est, ut propter eum maxime mihi istum sermonem inferendum putarem, quo in eius animo philosophia (nunc enim tempus est) maiorem partem, non modo quam poetica, sed quaevis alia disciplina sibi usurpet, ac vindicet.

CAPUT II

Fortuna sapienti necessaria

2. Sed quaeso vos, nonne miserti nostri estis, cum pridie ita cubitum issemus, ut ad dilatam quaestionem, et prorsus ad nihil aliud surgeretur, quod tanta de re familiari necessario peragenda exstiterunt, ut hic penitus occupati, vix duas extremas diei horas in nosmetipsos respirare possemus? Quare semper fuit sententia mea, sapienti iam homini

sidad de nada; mas para llegar a hacerse tal, necesita los bienes de fortuna, a no ser que opine de otro modo Alipio.

—Todavía no he averiguado bien, respondió el aludido, qué importancia das a la fortuna. Pues si para menospreciar sus bienes, crees que ella es necesaria, me declaro compañero tuyo en esta opinión. Si, al contrario, no atribuyes a la fortuna más que el suministro de los bienes para subvenir a las necesidades corporales, que no pueden tenerse a mano sin su favor, no me arrimo a tu parecer. En efecto, o bien el que no es sabio, pero aspira a la sabiduría, puede, aun a contracorriente de la fortuna, adquirir lo que necesita para su vida, o bien se ha de conceder que aun en la vida de todo sabio ella domina, pues no puede éste renunciar a las cosas necesarias para su cuerpo.

3. —Dices, pues, tú, le repliqué yo, que la fortuna es necesaria al estudioso de la sabiduría, pero no al sabio.

—No será inoportuno volver a lo dicho, respondió él. Así que ahora te pregunto: ¿Crees que la fortuna ayuda al menosprecio de la misma? Si te agrada la afirmativa, digo que el aspirante a la sabiduría tiene gran necesidad de la fortuna.

—Así lo creo, dije, pues por ella será tal que pueda despreciar la fortuna. Y esto no es un absurdo, pues también nosotros, cuando somos párvulos, necesitamos el pecho maternal; gracias a él podemos después vivir y valernos sin él.

—Para mí es manifiesto, notó Alipio, que nuestras opiniones se armonizan entre sí si reflejan nuestra manera de pensar, a no ser que a alguien le parezca bien discernir que no es el pecho

nihil opus esse; ut autem sapiens fiat, plurimum necessariam esse fortunam: nisi quid aliud videtur Alypio.

Tum ille:

—Quantum iuris, inquit, fortunae tribuas, nondum bene novi. Nam si ad contemnendam fortunam, fortuna ipsa opus esse arbitraris, me quoque comitem in hanc sententiam do tibi. Sin fortunae nihil aliud concedis, quam ea quae corporis necessitati non possunt, nisi ipsa volente, suppetere, non ita sentio. Aut enim licet eadem repugnante atque invita, nondum sapienti, cupido tamen sapientiae, ea sumere quae vitae necessaria confitemur; aut concedendum est etiam in omni sapientis vita eam dominari, cum et ipse sapiens iis quae corpori necessaria sunt, non indigere non possit.

3. —Dicis ergo, inquam, fortunam esse necessariam studioso sapientiae, sapienti vero negas.

—Non ab re est eadem repetere, inquit. Itaque nunc etiam abs te quaero, utrum fortunam ad seipsam contemnendam aliquid iuvare aestimes. Quod si arbitraris, dico sapientiae cupidum magnopere indigere fortuna.

—Arbitror, inquam, siquidem per illam erit talis, qualis eam possit contemnere. Nec absurdum est: nam sic etiam parvis nobis ubera necessaria sunt, quibus efficitur, ut sine his postea vivere, ac valere possimus.

—Sententias, ait, nostras si animi conceptio non dissonat, concordare mihi liquet: nisi forte discernendum cuiquam videtur quod vel fortu-

maternal, o la fortuna, sino otra cosa la que nos hace despreciar a aquél y a ésta.

—No es difícil echar mano de otra comparación, advertí yo. Por ejemplo, así como sin nave u otro vehículo o instrumento adaptado a ello, para no temer al mismo Dédalo, o sin la ayuda de alguna potencia oculta, nadie puede atravesar el mar Egeo, aunque no tenga otro deseo que llegar al término, y, una vez logrado el fin, se halla dispuesto a arrojar y a desprenderse de los aparatos que le han servido para la travesía, de análogo modo, quien quisiere llegar al puerto y, digámoslo así, tierra firme y tranquilísima de la sabiduría (pues para callar otras cosas, si fuere ciego o sordo, no le es posible, lo cual depende de la fortuna), me parece necesaria la ayuda de ésta, si ha de lograr lo que quiere. Una vez conseguido este fin, aunque se vea necesitado de algunas cosas concernientes a su bienestar corporal, con todo, es evidente que ya no las necesita para ser sabio, sino para la buena convivencia social.

—Antes bien, dijo Alipio, si es sordo o ciego, con razón despreciará la consecución de la sabiduría, y aun la misma vida, para la cual se busca.

4. —No obstante eso, le repliqué yo, como nuestra vida, mientras estamos aquí, se halla regida por la fortuna, y nadie sin vivir puede hacerse sabio, ¿no se concluye de esto que necesitamos su favor para ser guiados a la sabiduría?

—Pero, respondió él, no siendo necesaria la sabiduría sino a los que viven, pues sin la vida nadie la echa en falta, no temo a la fortuna, al prolongar la vida. Pues porque vivo, deseo la

nae vel uberum, non ipsa ubera seu fortuna, sed alia res quaedam nos faciat contemptores.

—Nihil magnum est, inquam, alio simili uti. Nam ut sine navi, vel quolibet vehiculo, aut omnino, ne vel ipsum Daedalum timeam, sine ullis ad hanc rem accommodatis instrumentis, aut aliqua occultiore potentia, Aegeum mare nemo transmittit, quamvis nihil aliud, quam pervenire proponat, quod cum ei evenerit, illa omnia quibus advectus est, paratus sit abiicere atque contemnere: ita quisquis ad sapientiae portum, et quasi firmissimum et quietissimum solum pervenire voluerit—quoniam, ut alia omittam, si caecus ac surdus fuerit, non potest, quod positum est in potestate fortunae—necessariam mihi videtur ad id, quod concupivit, habere fortunam. Quod cum obtinuerit, quamvis putetur indigere quibusdam rebus ad corporis valetudinem pertinentibus, illud tamen constat, non his opus esse ut sapiens sit, sed ut inter homines vivat.

—Imo, ait ille, si caecus ac surdus sit, et sapientiam adipiscendam, et ipsam vitam propter quam sapientia quaeritur, mea sententia, iure contemnet.

4. —Tamen, inquam, cum ipsa vita nostra, qua hic vivimus, sit in potestate fortunae, nec nisi vivens quisque sapiens fieri possit: nonne fatendum est opus esse eius favore, quo ad sapientiam pervehamur?

—Sed cum sapientia, inquit, non nisi viventibus sit necessaria, remotaque vita nulla sit indigentia sapientiae, nihil in propaganda vita pertimesco fortunam. Etenim quia vivo, propterea volo sapientiam, non quod

sabiduría, no por desear la sabiduría quiero la vida. Si, pues, la fortuna me quita la vida, me privará del motivo de buscar la sabiduría. Para ser sabio, pues, no tengo por qué desear el favor de la fortuna o temer sus reveses, a no ser que me des otras razones.

—¿No crees, pues, le repliqué yo, que al aspirante a la sabiduría pueda impedir la fortuna misma llegar a ella, aun sin privarle de la vida?

—No creo, dijo él.

CAPITULO III

El sabio conoce la sabiduría

5. —Quiero que me digas, le dije yo, la diferencia que hay entre el filósofo y el sabio.

—Entre el sabio y el aspirante a la sabiduría no hallo sino esta diferencia: las cosas que el sabio posee como hábito, el aspirante las tiene en el ardor del deseo.

—Pero, en fin, ¿a qué cosas te refieres? Pues para mí la diferencia es: el uno conoce la sabiduría, el otro quiere conocerla [19].

—Si defines lo que es la ciencia con discreta conclusión, quedará la cosa bien declarada.

—Defínala como quiera, le dije, todos convienen en que de las cosas falsas no puede haber ciencia.

sapientiam desidero, volo vitam. Unde fortuna si mihi abstulerit vitam, auferet causam quaerendae sapientiae. Nihil igitur habeo, cur ut fiam sapiens, aut favorem optem fortunae, aut impedimenta formidem, nisi alia fortasse protuleris.

Tum ego:

—Non igitur censes sapientiae studiosum posse a fortuna, ne ad sapientiam perveniat, impediri, etiamsi ei non auferat vitam?

—Non arbitror, inquit.

CAPUT III

Quid sapiens certum habet?

5. —Volo, inquam, mihi paululum aperias, quid tibi inter sapientem et philosophum distare videatur.

—Sapientem a studioso, ait, nulla re differre arbitror; nisi quod quarum rerum in sapiente quidam habitus inest, earum est in studioso sola flagrantia.

—Quae sunt tandem istae res, inquam? Nam mihi nihil aliud videtur interesse, nisi quod alter scit sapientiam, alter scire desiderat.

—Si scientiam, inquit, modesto fine determinas, ipsam rem planius elocutus es.

—Quoquo modo, inquam, eam determinem, illud omnibus placuit, scientiam falsarum rerum esse non posse.

—En esto me pareció bien objetarte la advertencia, para que, con mi imprudente consentimiento, tú no echases a galopar sin freno por los campos de la cuestión principal.

—Ciertamente, le respondí yo, no me has dejado ningún espacio para la equitación. Pues, salvo error, hemos llegado al fin que buscaba. Porque si, como sutil y verdaderamente has dicho, ninguna diferencia separa al sabio del estudioso de la sabiduría, fuera de que éste ama y aquél posee la disciplina de la sabiduría—y por eso no dudaste en darle el nombre de hábito—, y nadie puede poseer en su ánimo la disciplina sin haberla aprendido, y nada aprende el que nada conoce, y nadie puede conocer lo falso, luego conoce el sabio la verdad, pues has reconocido que tiene en su ánimo la disciplina o el hábito de la sabiduría.

—No sé hasta dónde llegaría mi audacia, dijo él, si negase que el sabio posee el hábito de la investigación de la verdad de las cosas divinas y humanas. Pero no veo cómo puedes sostener que no hay hábito de las probabilidades que se han adquirido.

—¿Me concedes, le dije yo, que nadie sabe cosas falsas?

—Sin dificultad ninguna.

—Atrévete, pues, a decir que el sabio ignora la sabiduría.

Mas ¿por qué, me dijo él, lo encierras todo dentro de estos límites, de modo que no pueda *parecer* al sabio que él ha comprendido la sabiduría?

—Dame la mano, le dije yo entonces. Porque si tú recuerdas, esto es lo que ayer te prometí demostrar, y ahora me alegro de que venga, no como una conclusión mía, sino como

—In hoc mihi, inquit ille, visa fuit obiicienda praescriptio, ne inconsiderata consensione mea facile in principalis illius quaestionis campis tua equitaret oratio.

—Plane, inquam, mihi nihil ubi equitare possem reliquisti. Nam nisi fallor, quod iamdudum molior, ad ipsum finem pervenimus. Si enim, ut subtiliter vereque dixisti, nihil inter sapientiae studiosum et sapientem interest, nisi quod iste amat, ille autem habet sapientiae disciplinam—unde etiam nomen ipsum, id est, *habitum* quemdam exprimere non cunctatus es—nemo autem habere disciplinam potest in animo, qui nihil didicit, nihil autem didicit, qui nihil novit, et nosse falsum nemo potest: novit igitur sapiens veritatem, quem disciplinam sapientiae habere in animo, id est habitum iam ipse confessus es.

—Nescio, inquit, cuius impudentiae sim, si habitum inquisitionis divinarum humanarumque rerum esse in sapiente confessum me negare voluero. Sed qui tibi videatur inventorum probabilium habitus non esse, non video.

—Concedis mihi, inquam, falsa neminem scire?

—Facile id quidem, inquit.

—Dic iam si potes, inquam, sapientem nescire sapientiam.

—Quid enim, ait, hoc limite universa concludis, ut *videri* sibi non possit, comprehendisse se sapientiam?

—Da, inquam, dexteram. Nam si meministi, hoc est quod heri me dixi effecturum, quod nunc non a me conclusum, sed a te ultro mihi

CAPITULO IV

SOBRE EL MISMO ARGUMENTO

7. Al volver al mismo lugar hallamos a Licencio, para cuya sed no bastaba la fuente de Helicón, todo embebido en componer versos. Pues casi a mitad de la comida—aunque en ella coincidieron el principio y el fin—se levantó disimuladamente, sin beber. Yo le dije:

—Yo deseo que alguna vez poseas perfectamente el arte poética, por la que te afanas tanto; no es que me agrade demasiado esta perfección, pero veo que en adquirirla pones tanto entusiasmo, que sólo la saciedad podrá librarte de semejante pasión, lo cual suele ocurrir con facilidad cuando se ha logrado aquélla. Además, porque tienes una bonita voz, preferiría oírte declamar tus propios versos a verte cantar sin entender pasajes de las tragedias griegas, a estilo de papagayo. Sin embargo, te aconsejo que vayas a beber, si quieres, y vuelve a nuestra escuela, si conservas alguna estimación del *Hortensio* y de la filosofía, a la que has consagrado tus primicias más dulces en aquel vuestro discurso, pues, te inflamó de ardor para dedicarte con más ahinco al estudio de las cuestiones graves y provechosas que a la poesía. Pero, deseando aficionaros a estas disciplinas, con que se adorna el espíritu, quiero volveros a su estima; pues temo meteros en un laberinto, y ya casi me arrepiento de haber frenado tus ímpetus.

Sonrojóse el muchacho con esto, y se retiró a beber, por-

CAPUT IV

DE EODEM ARGUMENTO

7. Et cum redissemus, invenimus Licentium, cui nunquam sitienti Helicon subvenisset, excogitandis versibus inhiantem. Nam de medio pene prandio, quamvis nostri prandii idem initium qui finis fuit, clam surrexerat, nihilque biberat. Cui ego:

—Opto quidem, inquam, tibi ut istam poeticam quam concupisti, complectaris aliquando: non quod me nimis delectet ista perfectio, sed quod video te tantum exarsisse, ut nisi fastidio evadere ab hoc amore non possis, quod evenire post perfectionem facile solet. Deinde cum sis bene canorus, malim auribus nostris inculces tuos versus, quam ut in illis graecis tragoediis, more avicularum quas in caveis inclusas videmus, verba quae non intelligis cantes. Admoneo tamen ut pergas potum, si voles, et ad scholam redeas nostram, si tamen aliquid iam de te *Hortensius* et philosophia meretur, cui dulcissimas primitias iam vestro illo sermone libasti, qui te vehementius quam ista poetica incenderat ad magnarum et vere fructuosarum rerum scientiam. Sed dum ad istarum disciplinarum, quibus excoluntur animi, circum revocare vos cupio; metuo ne vobis labyrinthus fiat, et prope me poenitet ab illo te impetu repressisse. Erubuit ille, discessitque ut biberet. Nam et multum

que tenía una gran sed, evitándome la ocasión de decirle tal vez otras muchas cosas y más duras.

8. Cuando retornó Licencio, estando todos atentos, reanudé así mi discurso:

—¿Es verdad, Alipio, que disentimos los dos en cosa que a mí me parece clarísima?

—No es nada extraño, dijo él, que sea obscuro para mí lo que tú tienes por evidente; pues muchas cosas claras pueden serlo más para otros, y digamos lo mismo de las obscuras. Pues si lo que dices es manifiesto para ti, créeme, no faltará alguien para quien lo sea más; y habrá igualmente a quien mi obscuridad sea más obscura. Pero yo no quiero pasar por obstinado a tus ojos por más tiempo; te ruego, pues, des más relieve a esa verdad evidente.

—Escucha con atención, le repliqué, dejando a un lado el cuidado de responder. Pues si ambos nos conocemos bien, con leve esfuerzo se hará patente lo que digo, y pronto del uno al otro pasará la persuasión.

¿No dijiste al fin, o estaba yo sordo, que al sabio le parece que conoce la sabiduría?

Se mostró conforme Alipio.

—Dejemos a un lado a este sabio. ¿Tú mismo eres sabio o no?

—De ningún modo.

—Con todo, quiero que me digas qué sientes del sabio académico: ¿te parece que conoce la sabiduría?

—¿Y a ti te parece, me dijo a su vez, que son lo mismo

sitiebat, et occasio dabatur evitandi me, plura fortasse atque asperiora dicturum.

8. Et cum rediisset, intentis omnibus, sic coepi:

—Itane est, Alypi, ut inter nos de re iam, ut mihi videtur, manifestissima non conveniat?

—Non mirum est, inquit, si quod tibi in promptu esse asseris, mihi obscurum sit: siquidem pleraque manifesta possint aliis manifestiora, et item obscura quaedam nonnullis obscuriora esse. Nam si et hoc tibi vere manifestum est, mihi crede, esse alium quemquam cui et hoc manifestum tuum manifestius sit, et item alium cui meum obscurum obscurius sit. Sed ne me perpugnacem diutius putes, obsecraverim ut hoc manifestum manifestius edisseras.

—Attende, inquam, quaeso diligenter, et quasi seposita paululum respondendi cura. Si enim bene me atque te novi, facile data opera clarebit quod dico, et alter alteri cito persuadebit. Dixistine tandem, an fortasse obsurdueram, videri sapienti se scire sapientiam?

—Annuit.

—Omittamus, inquam, paululum istum sapientem. Tu ipse sapiens es, an non?

—Nihil, inquit, minus.

—Volo tamen, inquam, respondeas mihi quid ipse sentias de sapiente Academico: utrumnam tibi videatur scire sapientiam?

—Utrum sibi, inquit, scire videatur an sciat, unumne an diversum

o diferente cosa creer que se sabe y saber? Pues temo que esta confusión sirva de escapatoria a uno de los dos.

9. —Eso suele llamarse, le dije, *contienda toscana*, cuando a una cuestión propuesta no se da una solución, sino se propone otra cuestión. Y para halagar los oídos de Licencio, diré que este artificio lo usó también nuestro poeta en sus *Bucólicas*, juzgándolo propio del género campesino y pastoril; cuando el uno pregunta al otro qué región del cielo no tiene más que tres codos, a su vez le responde el interrogado: Dime en qué tierra nacen las flores, llevando inscrito el nombre de los reyes [20].

Por eso, te ruego, Alipio, no creas que nos es permitido aun en el campo, si bien estos modestos baños nos recuerdan un poco la belleza de los gimnasios. Responde, pues, si te place, a mi cuestión: ¿A tu parecer, el sabio académico conoce la sabiduría?

—Para no ir demasiado lejos, ensartando palabras con palabras, me parece a mí que el sabio cree que conoce la sabiduría.

—¿Luego te parece a ti que no la conoce? No te pregunto qué le parece al sabio, según tu parecer, sino si te parece que el sabio conoce la sabiduría. Puedes aquí afirmar o negar simplemente.

—¡Ojalá que eso me fuera tan fácil como a ti, o a ti tan difícil como a mí! No serías tan importuno, ni fundarías tu esperanza en tales cosas. Pues cuando me preguntaste tú qué pensaba del sabio académico, respondí que, según opino, le

putas? Metuo enim ne haec confusio cuiquam nostrum suffugium praebeat.

9. —Hoc est, inquam, Tuscum illud iurgium quod dici solet, cum quaestioni intentatae non eius solutio, sed alterius obiectio videtur mederi. Quod etiam poeta noster (ut me aliquantum Licentii auribus dedam) decenter in *Bucolico* carmine hoc rusticanum et plane pastoricium esse iudicavit, cum alter alterum interrogat, ubi caeli spatium non amplius quam tres ulnas pateat: ille autem,

Dic quibus in terris inscripti nomina regum
Nascantur flores[1].

Quod quaeso, Alypi, ne in villa nobis licere arbitreris, certe vel istae balneolae aliquam decoris gymnasiorum faciant recordationem.

Ad id, si placet, quod rogo, responde. Videturne tibi sapiens Academicorum scire sapientiam?

—Ne verba verbis referendo, inquit, in longum eamus, videtur videri sibi scire.

—Videtur ergo, inquam, tibi nescire? Non enim ego quaero quid tibi videatur videri sapienti, sed utrum tibi videatur sapiens scire sapientiam. Potes, ut opinor, hic aut aiere, aut negare.

—O utinam, inquit, aut ita mihi facile esset ut tibi, aut ita tibi difficile ut mihi! nec tam molestus esses, nec in his quidquam sperares. Nam cum me interrogares, quid mihi de Academico sapiente videatur, respondi

[1] VIRG., *Eglog.* III 105-106

parece que posee la sabiduría, para no afirmar temerariamente que yo lo sabía o sostener no menos temerariamente que el sabio la conoce.

—Te pido, por gran favor, que respondas a lo que yo te pregunto, no a la cuestión que te propones tú; después deja a un lado mis esperanzas, que, sin duda, no te inquietan menos que las tuyas (pues, ciertamente, si yo claudico en esta cuestión, me pasaré a tu lado al punto, y quedará terminada la disputa); finalmente, echa de ti no sé qué inquietud que veo te afecta, y presta mayor atención para que fácilmente entiendas lo que has de responder, según mi deseo.

Porque decías que no quieres afirmar ni negar (según debieras hacerlo para satisfacer a mi pregunta), para no decir a la ligera que sabes lo que no sabes: como si yo te hubiese preguntado no lo que sabes, sino lo que te parece.

Así que vuelvo a formular con mayor claridad, si es posible, mi pregunta:

¿Te parece a ti que conoce o no el sabio la sabiduría?

—Si puede hallarse un sabio cual lo exige la razón, puedo decir de él que conoce la sabiduría.

—Luego la razón, le dije yo, te representa un tipo de sabio *que no ignora la sabiduría. Perfectamente: ni convenía* opinar de otro modo.

10. Ahora, pues, te pregunto si puede darse un sabio. Pues, en caso afirmativo, podrá también conocer la sabiduría, y toda la cuestión entre nosotros está resuelta. Si, al contrario, sostienes que es imposible el sabio, entonces la cuestión primera no será si sabe algo, sino si alguien puede ser sabio.

videri mihi quod videatur sibi scire sapientiam, ne aut temere me scire affirmarem, aut illum non minus temere scire dicerem.

—Promagno, inquam, beneficio mihi obsecro concedas primo ut ad id quod ego non ad id quod tu te[2] interrogas respondere digneris. Deinde ut spem meam, quam tibi non minus curae, quam tuam esse certo scio, nunc paululum omittas (certe si me ista interrogatione decepero, cito transibo in tuam partem controversiamque finiemus), postremo ut pulsa nescio qua sollicitudine, qua te tangi video, diligentius animadvertas, quo facile intelligas quid mihi abs te responderi velim. Dixisti enim ideo te non aut aiere aut negare, quod utique faciendum est ad id quod rogo, ne temere te scire dicas quod nescis: quasi vero ego quid scias quaesierim, et non quid tibi videatur. Itaque nunc idem planius (si tamen planius dici potest) interrogo: Videturne tibi scire sapientiam sapiens, an non videtur?

—Si inveniri, inquit, sapiens qualem ratio prodit queat potest mihi videri scire sapientiam.

—Ratio igitur, inquam, talem tibi prodit esse sapientem, qui sapien*tiam non ignoret: et recte isthuc. Non enim aliter decebat videri tibi.*

10. Quaero ergo iam, utrum possit sapiens inveniri. Si enim potest, potest etiam scire sapientiam, omnisque quaestio inter nos dissoluta est. Si autem non posse dicis, iam non quaeretur utrum sapiens aliquid sciat,

[2] Ed. Knoll *habet tute*

Asentado esto, habrá que retirarse de los académicos y resolver entre los dos este problema, según nuestras fuerzas, con cautela y atención. Pues les agradó a ellos o más bien les pareció que puede ser un hombre sabio, y, con todo, la ciencia no puede ser dote de los hombres. Por lo cual afirmaron que el sabio nada sabe. A ti, en cambio, te parece que el sabio conoce la sabiduría, y esto ya es saber algo. Pues también estamos de acuerdo ambos, siguiendo a todos los antiguos filósofos, y entre ellos a los académicos, que nadie puede tener ciencia de cosas falsas. No te queda, pues, otra salida sino decir que o es nada la sabiduría o que el sabio concebido por los académicos no es conforme a razón. Y omitiendo estas cuestiones, convengamos en indagar si el hombre puede alcanzar la sabiduría, tal cual la describe la razón. Porque, hablando bien, no debemos o podemos llamar con este nombre a otra clase de sabiduría.

CAPITULO V

Vano subterfugio de los académicos

11. —Aun cuando te conceda, dijo Alipio, lo que tanto te empeñas en arrancarme, conviene a saber, que el sabio percibe la sabiduría y que nosotros hemos hallado algo que el sabio puede percibir, con todo, no creo de ningún modo arruinada la concepción de los académicos. Porque veo que todavía les queda una considerable línea de defensa, ni se

sed utrum sapiens quisquam esse possit. Quo constituto, iam recedendum erit ab Academicis, et tecum ista quaestio quantum valemus, diligenter cauteque versanda. Nam illis placuit, vel potius visum est, et esse posse hominem sapientem. et tamen in hominem scientiam cadere non posse. Quare illi sapientem nihil scire affirmarunt. Tibi autem videtur scire sapientiam, quod non est utique nihil scire. Simul enim placuit inter nos, quod etiam inter omnes veteres, interque ipsos Academicos, scire falsa neminem posse [3]; unde illud iam restat, ut aut contendas nihil esse sapientiam, aut talem sapientem ab Academicis describi, qualem ratio non habet, fatearis. Et his omissis consentias ut quaeramus, utrum possit homini talis provenire sapientia, qualem prodit ratio. Non enim aliam debemus, aut possumus recte vocare sapientiam.

CAPUT V

Academicorum inane subfugium praecluditur

11. —Etsi concedam, inquit, quod te magnopere niti video, sciri a sapiente sapientiam, et aliquid inter nos deprehensum quod sapiens possit percipere. tamen nequaquam mihi occurrit Academicorum labefactata omnis intentio. Prospicio enim defensionis eis locum non minimum re-

[3] Cic., *Acad.* II 40.

les ha quitado la razón de suspender el asentimiento, pues no pueden ellos abandonar su causa por el argumento con que tú los das por vencidos. Pues ellos dirán que tienen por tan segura la imposibilidad de la verdadera percepción y que a nada se debe asentir, de modo que aun el mismo principio de la imposibilidad del conocimiento cierto—cuya probable persuasión han mantenido hasta aquí durante su vida—les ha sido arrancado ahora con tu conclusión; de suerte que, ya entonces como ahora, la fuerza de este argumento sigue invencible, ora por la debilidad de mi ingenio, ora por la consistencia propia, y no se les podrá desalojar de su posición, pues pueden seguir afirmando que aun ahora no debe asentirse a ninguna cosa. Quizás alguna vez contra esta doctrina podrán alegar ellos u otros razones sutiles y probables, y su retrato y como cierto espejo convendrá verse en aquel Proteo, de quien se cuenta que solía ser cogido donde menos podía esperarse, y que sus seguidores no le hubieran podido nunca echar mano sino por indicación de alguna divinidad. La cual si nos socorre y se digna mostrarnos aquella verdad que nos origina tantos desvelos, también confesaré que los académicos, aun contra su propia voluntad, lo cual no creo, han sido superados.

12. —Está bien, le respondí yo; no he deseado otra cosa. Porque notad, os ruego, cuántas y cuán grandes concesiones se me han hecho. La primera es afirmar que los académicos han sido vencidos de tal modo que no les queda para su defensa sino lo que es imposible. Pues ¿quién puede entender o creer de algún modo que el que ha sido vencido, por el mismo hecho de la derrota, se gloría de vencedor? En segundo

servatum, nec illam assensionis suspensionem esse praecisam, cum hoc ipso causae suae deesse non possint, quo convictos putas. Dicent enim usqueadeo nihil comprehendi, nullique rei assensionem praebendam, ut etiam hoc de nihil percipiendo, quod tota sibi pene vita usque ad te probabiliter persuaserant, nunc ista conclusione sibi extortum sit: ut sive tunc, sive nunc huius argumenti vis tarditate ingenii mei, sive revera suo robore invicta sit, eos loco movere non possit, cum audacter affirmare adhuc valeant, ne nunc quidem ulli rei consentiendum esse. Forte enim aliquando contra hoc quoque nonnihil vel a se vel a quopiam reperiri posse, quod acute probabiliterque dicatur: suamque imaginem et quasi speculum quoddam in Proteo illo animadverti oportere, qui traditur eo solere capi quo minime caperetur, investigatoresque eius nunquam eumdem tenuisse, nisi indice alicuiusmodi numine [1]. Quod si adsit, et illam nobis veritatem quae tantum curae est demonstrare dignetur. ego quoque vel ipsis invitis, quod minime reor, illos superatos esse confitebor.

12. —Bene habet, inquam; prorsus nihil amplius optavi. Nam videte, quaeso, bona mihi quot et quanta provenerint. Primum est, quod Academici iam sic convicti esse dicuntur, ut nihil eis restet ad defensionem, nisi quod fieri non potest. Quis enim hoc aut intelligere ullo modo, aut credere valeat, eum qui victus sit, eo ipso quo victus est, victorem se

[1] Virg., *Georg.* IV 388ss. Cf. *De ordine* II 15,43.

lugar, si resta algún elemento de combate contra ellos, no proviene de lo que dicen, que nada se puede saber, sino de lo que pretenden asegurar, que a ninguna cosa se debe prestar asentimiento.

Así, pues, ahora ya estamos concordes. Pues tanto a mí como a ellos les parece que el sabio conoce la sabiduría. Pero amonestan que se modere todo asentimiento. Dicen que así les parece, no que lo saben; como si yo profesase semejante ciencia. Yo también digo que me parece ser así, porque pertenezco al número de los necios, como ellos, si no poseen la sabiduría.

Pero yo sostengo que debemos afirmar alguna cosa, esto es, la verdad.

Y sobre esto les interrogo si ellos están por la negativa, quiero decir, si les place que no debe asentirse a la verdad. Nunca dirán eso, si no que la verdad no puede hallarse. Luego, en cierto aspecto, me tienen aquí por compañero, pues a ninguno desagrada, y por tanto a todos agrada, mantener el asentimiento a la verdad. Pero ¿quién la demostrará?, preguntan ellos.

En este punto no discutiré con ellos: me basta con que no es probable que nada conoce el sabio, para no verse obligados a sacar una conclusión absurdísima, cual es que o no es nada *la sabiduría* o que *el sabio está privado de ella.*

esse gloriari? Deinde si quid iam remanet cum his conflictionis, non ex ea est quod dicunt, nihil scire posse, sed ex eo quod nulli rei assentiendum esse contendunt. Nunc itaque concordes sumus. Nam ut mihi, ita etiam illis videtur, sapientem scire sapientiam. Sed tamen ab assensione illi temperandum monent. Videri enim sibi tantum dicunt, scire autem nullo modo: quasi ego me scire profitear. Mihi quoque videri istud dico; sum enim stultus, ut etiam ipsi, si nesciunt sapientiam. Approbare autem nos debere aliquid puto, id est, veritatem. De quo eos consulo utrum negent, id est, utrum eis placeat veritati assentiendum non esse. Nunquam hoc dicent, sed eam non inveniri asseverabunt. Ergo et hic ex nonnulla parte socium me tenent, quod utrisque non displicet, atque adeo necessario placet, consentiendum esse veritati. Sed quis eam demonstrabit, inquiunt? Ubi ergo cum illis non curabo certare; satis mihi est quod iam probabile non est, nihil scire sapientem, ne rem absurdissimam dicere cogantur, aut nihil esse sapientiam, aut sapientiam nescire sapientem.

CAPITULO VI

Necesidad de un divino socorro para conocer la verdad

13. Pero quién puede mostrarnos la verdad, lo has dicho tú, Alipio, cuyo disentimiento evitaré con ahinco. Porque has dicho, tan breve como religiosamente, que sólo algún divino numen puede manifestar al hombre lo que es la verdad. En este discurso nuestro, ninguna otra proposición he oído tan grata, tan grave, tan probable, y si nos asiste esa divinidad, ninguna tan verdadera. Pues aquel Proteo a quien acabas de evocar—y ¡con qué elevación de espíritu y fina intención en la mejor clase de filosofía!—, aquel Proteo, digo—y notad, jóvenes, que la filosofía no desdeña absolutamente a los poetas—, es traído como imagen de la verdad [21]. En las ficciones poéticas, Proteo representa y sostiene el papel de la verdad, a la que nadie apresa si, engañado por falsas apariencias, deja o suelta los lazos para prenderlo. Porque son esas imágenes las que por nuestra costumbre de usar de las cosas corporales para las necesidades de nuestra vida, por ministerio de los sentidos, se esfuerzan en seducirnos e ilusionarnos, aun cuando se tiene y en cierto modo se toca la verdad con las manos.

Y ésta es la tercera concesión que se me ha hecho, y que no puedo estimar en su justo valor. Porque mi amigo familiarísimo no sólo está conforme conmigo en lo que atañe a la probabilidad de la vida humana, mas también en lo relativo a la religión, lo cual es indicio clarísimo de la verdadera amis-

CAPUT VI

Veritatem nisi divina ope non percipi

13. Quis autem verum possit ostendere, abs te, Alypi, dictum est, a quo ne dissentiam magnopere mihi laborandum est. Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum, cum breviter, tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius, et, si id numen ut confido adsit, nihil verius. Nam et Proteus ille (quanta abs te mentis altitudine commemoratus, quanta intentione in optimum philosophiae genus!) Proteus enim ille, ut vos adolescentes non penitus poetas a philosophia contemnendos esse videatis, in imaginem veritatis inducitur. Veritatis, inquam, Proteus in carminibus ostentat sustinetque personam, quam obtinere nemo potest, si falsis imaginibus *deceptus comprehensionis nodos vel laxaverit vel dimiserit. Sunt* enim istas imagines, quae consuetudine rerum corporalium per istos quibus ad necessaria huius vitae utimur sensus, nos etiam cum veritas tenetur et quasi habetur in manibus, decipere atque illudere moliuntur.

Hoc ergo tertium bonum mihi accidit, quod non invenio quanti aestimem. Mecum enim familiarissimus amicus meus, non solum de probabilitate humanae vitae, verum etiam de ipsa religione concordat, quod est

tad. Porque ésta fué definida muy bien y santamente como un acuerdo benévolo y caritativo sobre las cosas divinas y humanas [22].

CAPITULO VII

Una opinión de Cicerón

14. No obstante lo dicho, para que ni los argumentos de los académicos nos impidan, como con ciertas nieblas, el avance, ni yo parezca resistir orgullosamente a la autoridad de algunos sabios—y entre ellos la de Cicerón no deja de hacernos fuerza—, si os place, antes disertaré un poco contra quienes creen que aquellas discusiones van contra la verdad. Después expondré yo mi parecer acerca del motivo que tuvieron los académicos para ocultar su manera de pensar. Así, pues, Alipio, aunque veo que estás enteramente a mi lado, toma un momento la carga de su defensa y respóndeme.

—Como hoy, respondió Alipio, has avanzado con afortunado pie, según suele decirse, no me opondré a tu completo triunfo, y tomaré el partido de los académicos, tanto más seguro cuanto me lo impones, con la condición, sin embargo, de que conviertas en discurso continuo lo que te propones desarrollar en forma de preguntas—si te parece bien eso—, para que yo, como enemigo terco, hecho prisionero tuyo, no me vea acribillado con tus pequeños dardos, cosa que es muy contraria a tus sentimientos de humanidad.

veri amici manifestissimum indicium. Siquidem amicitia rectissime atque sanctissime definita est, rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et charitate consensio [1].

CAPUT VII

Ciceronis opinio

14. Tamen ne aut Academicorum argumenta quasdam nebulas videantur offundere, aut doctissimorum virorum auctoritati, inter quos maxime Tullius non movere nos non potest, superbe nonnullis resistere videamur, si vobis placet, prius pauca contra eos disseram, quibus videntur disputationes illae adversari veritati. Deinde ut mihi videtur, ostendam quae causa fuerit Academicis occultandae sententiae suae. Itaque, Alypi, quamvis te totum in meis partibus videam, tamen suscipe pro his paululum, mihique responde.

—Quoniam hodie, inquit, auspicato, ut aiunt, processisti, non impediam plenissimam victoriam tuam, et partes illas iam securius, quo abs te imponuntur, tentabo suscipere, si tamen hoc quod interrogationibus te acturum esse significas, in orationem perpetuam (si tibi commodum est) malis convertere, ne vere ut pertinax adversarius, quod a tua humanitate longissimum est, minutis illis telis abs te iam captivus excrucier.

[1] Cic., *Lael.* 20.

15. Yo al verlos en expectativa, como entrando en un nuevo exordio, les dije:

—Os daré gusto. Y aunque después de la fatiga de mi escuela de retórica presumí tomar descanso con esta ligera armadura, desarrollando los temas de que tratamos, en forma de interrogación más bien que de discurso, con todo, porque somos tan pocos, que no tengo necesidad de esforzarme en la voz con perjuicio de mi salud, y como precisamente a causa de ella he querido que el estilete sea el auriga y moderador del discurso, para que no me deje arrastrar de la celeridad y vehemencia más de lo que me consiente el estado de mi cuerpo, oíd, si queréis, en discurso continuo lo que yo siento.

Y veamos en primer lugar lo que da a los secuaces de la Academia motivo de gloriarse demasiado. Porque hay en los libros que escribió Cicerón en defensa de su causa cierto lugar compuesto, a mi parecer, con maravillosa elegancia, y, según algunos, dotado de poderosa robustez. Difícilmente habrá alguien a quien no impresione lo que allí se dice, conviene a saber, que todas las sectas que se creen en posesión de la sabiduría, dan al sabio académico el segundo rango, porque, naturalmente, el primero se lo reclaman para sí. De lo cual concluye, muy probablemente, que con derecho, a su juicio, es el primero, por ser el segundo a juicio de todos los demás.

16. Imagínate, por ejemplo, que hay un sabio estoico, pues contra ellos se disparó principalmente la agudeza de los académicos; si se pregunta a Zenón o a Crisipo quién es sabio, responderán que el que han descrito ellos. Les llevarán la con-

15. Atque ego cum et illos hoc exspectare animadverterem, quasi aliud ingressus exordium:

—Morem, inquam, vobis geram. Et quamvis post illum laborem scholae rhetoricae in hac me levi armatura nonnihil requieturum esse praesumpseram, ut interrogando ista potius agerem quam dicendo [2], tamen quia et paucissimi sumus, ut clamare mihi contra valetudinem meam non sit necesse, et istum stilum causa eiusdem salutis quasi aurigam moderatoremque sermonis mei esse volui, ne concitatius rapiar animo quam cura corporis poscit, perpetua, ut vultis, oratione audite quid sentiam.

Sed primo illud videamus quale sit, unde amatores Academicorum gloriari nimium solent. Nam est in libris Ciceronis, quos in huius causae patrocinium scripsit, locus quidam, ut mihi videtur, mira urbanitate conditus, ut nonnullis autem, etiam firmitate roboratus. Difficile est prorsus ut quemquam non moveat, quod ibi dictum est, «Academico sapienti ab omnibus caeterarum sectarum qui sibi sapientes videntur, secundas partes dari, cum primas sibi quemque vindicare necesse sit. Ex quo posse probabiliter confici eum recte primum esse iudicio suo, qui omnium caeterorum iudicio sit secundus» [3].

16. «Fac enim, verbi causa, stoicum adesse sapientem; nam contra eos potissimum Academicorum exarsit ingenium: ergo Zeno vel Chrysippus si interrogentur, quis sit sapiens, respondebit eum esse quem ipse

[2] Cf. *Confes.* IX 2,4.
[3] Cic., *Acad.* frag.20 Müller.

tra Epicuro y otros adversarios, porfiando en que para ellos es sabio el más refinado cazador de placeres. De aquí nace la controversia. Clama Zenón y toda la Stoa o el Pórtico grita tumultuosamente que el hombre no ha nacido sino para la virtud; que ella atrae a las almas con su propio brillo, sin proponer ninguna ventaja externa ni halago de recompensa; que el placer de Epicuro sólo es propio de las bestias, y que es cosa impía rebajar al hombre y al sabio para incorporarlo a ellas.

Al contrario, Epicuro, como un Baco, reúne en su apoyo de los jardines la turbamulta de sus discípulos vinolentos. que buscan en su furor a quien dar un zarpazo con sus uñas sucias y su dañina boca, exagerando con el testimonio del vulgo el valor del deleite, la suavidad y el reposo que produce, e insistiendo acremente en que nadie sin él puede ser feliz.

Si un académico entra en esta disputa, oirá a las dos partes que le quieren atraer a sí; pero si cede a unos o a otros, aquellos a quienes abandona lo tildarán de mentecato, ignorante y cabeza ligera. Y así, después de escuchar por aquí y por allí a unos y a otros, preguntado qué le parece, dirá que duda.

Ahora preguntad a un estoico quién es mejor: si Epicuro, quien dice de él que es un loco, o el académico, el cual pide todavía tiempo para deliberar acerca de un asunto tan grave. Nadie duda de que será preferido el académico.

Ahora vuélvete a Epicuro y pregúntale a quién prefiere: si a Zenón. que le trata de bestia, o a Arquesilao, que dice: Tú tal vez tienes razón, pero ya la examinaré más despacio. ¿No es evidente que Epicuro considerará a los estoicos como locos y a los académicos por más moderados y prudentes que ellos?

describserit. Contra Epicurus vel quis alius adversariorum negabit, summque potius peritissimum voluptatum aucupem sapientem esse contendet. Inde ad iurgium: clamat Zeno. et tota illa porticus tumultuatur, hominem natum ad nihil esse aliud quam honestatem; ipsam suo splendore in se animos ducere, nullo prorsus commodo extrinsecus posito et quasi lenocinante mercede: voluptatemque illam Epicuri solis inter se pecoribus esse communem; in quorum societatem et hominem et sapientem trudere nefas esse. Contra ille convocata de hortulis in auxilium quasi Liber, turba temulentorum, quaerentium tamen quem incomptis unguibus bacchantes asperoque ore discerpant, *voluptatis* nomen, *suavitatem*, *quietem*, teste populo, exaggerans, instat acriter, ut nisi ea beatus nemo esse posse videatur. In quorum rixam si Academicus incurrerit, utrosque audiet trahentes se ad suas partes: sed si in illos aut in istos concesserit, ab eis quos deserit, insanus, imperitus, temerariusque clamabitur. Itaque cum et hac et illac aurem diligenter admoverit, interrogatus quid ei videatur, dubitare se dicet. Roga nunc stoicum, quis sit melior: Epicurusne qui delirare illum clamat, an Academicus qui sibi adhuc de re tanta deliberandum esse pronuntiat. Nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum converte, et quaere quem magis amet: Zenonem. a quo bestia nominatur, an Arcesilam, a quo audit: Tu fortasse verum dicis, sed requiram diligentius. Nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cautosque homines videri Epicuro?»

Casi igualmente, Cicerón presenta a los ojos de los lectores en espectáculo amenísimo a todas las sectas, como manifestando que todos sus secuaces, después de reclamar para sí el primer puesto de honor, cosa inevitable, están de acuerdo en asignar el segundo lugar de preferencia, no al que los contradice, sino al que ven vacilante. No les contradiré en esto ni les quitaré ninguna gloria.

CAPITULO VIII

Rebátese el pasaje de Cicerón

17. Bien que crean algunos que en este lugar Cicerón no se chanceó, sino quiso mostrar y recoger algunos argumentos vacíos e hinchados, porque aborrecía la ligereza de los griegos. ¿Pues qué me impide a mí, si quiero oponer resistencia a la vanidad de los académicos, probar cuánto menos mal es ser indocto que indócil? De lo que resulta que cuando aquel académico jactancioso se ofrece como discípulo a unos y otros, sin que nadie pueda persuadirle la ciencia que creen poseer, al fin todos hacen coro para burlarse de él. Porque cada uno pensará que cualquiera de los otros adversarios nada aprendió, pero que éste es incapaz de aprender. Por lo cual después, a consecuencia de ello, será arrojado de las escuelas de todos. no con férulas. lo cual sería más vergonzoso que molesto. sino a palos y garrotazos de los mismos que llevan el manto [23]. No será, en efecto, gran negocio contra una peste común reclamar las fuerzas hercúleas de los cínicos [24].

Ita peraeque prope de omnibus sectis copiosissime Cicero iucundissimum legentibus quasi spectaculum praebet, velut ostendens nullum illorum esse qui non cum sibi primas partes dederit, quod necesse est, secundas ei dicat dare, quem non repugnare, sed dubitare conspexerit. In quo ego nihil adversabor, nec eis ullam auferam gloriam.

CAPUT VIII

Discussio

17. Videatur sane quibuslibet Cicero hic non iocatus, sed inania et ventosa quaedam, quod ab ipsorum Graeculorum levitate abhorreret, sequi et colligere voluisse. Quid enim me impedit quin, si huic vanitati resistere velim, facile ostendam quanto minus malum sit indoctum esse quam indocilem? Unde fit ut cum se ille Academicus iactanticulus quasi discipulum singulis dederit, nemoque illi quod se scire putat persuadere potuerit, magna illorum postea consensione rideatur. Iam enim quisque alium quemlibet adversariorum suorum nihil didicisse, hunc vero nihil posse discere iudicabit. Ex quo deinceps de omnium scholis non ferulis, quod esset deformius quam molestius, sed illorum palliatorum clavis et fustibus proiicietur. Non enim magnum negotium erit, contra communem pestem velut Herculea quaedam postulare auxilia Cynicorum.

Pero si me es lícito disputar a los académicos esta miserable gloria—cosa que fácilmente se me otorgará, por ser yo amante de la sabiduría, aunque no sabio—, ¿qué podrán alegar ellos para refutarme? Pues supongamos que yo con un académico entro en liza en una de aquellas escuelas de filósofos; todos se hallan presentes; exponga cada cual su doctrina brevemente conforme al tiempo que se les concede. Preguntemos a Carnéades qué piensa. Dirá que duda. Así cada cual le preferirá a los demás. Luego todos le preferirán a todos: he aquí una grande y altísima gloria. ¿Quién no quisiera imitarlo? Y si a mí me preguntan, responderé lo mismo. Igual, pues, será la alabanza. ¿Goza, pues, el sabio de una gloria que le iguala con el necio? ¿Y qué diremos si fácilmente le supera? ¿No hará nada la vergüenza? Pues a este académico, cuando abandone su tribunal, lo detendré yo, porque la necedad se complace con este género de victorias. Luego, habiéndole yo retenido, manifestaré a los jueces lo que ignoran, y les diré: «Yo, excelentísimos varones, tengo de común con éste la duda sobre quién de vosotros profesa la verdadera doctrina. Pero tenemos también nuestras opiniones particulares, y os pido que juzguéis. Pues para mí es cosa incierta, aunque he oído vuestras disertaciones, dónde está la verdad, mas es porque realmente ignoro dónde entre vosotros está el sabio. Pero éste asegura que el sabio nada sabe, ni siquiera conoce la sabiduría, de la que recibe su nombre.»

Todos ven quién se llevará la palma. Porque si esto dice mi adversario, lo aventajaré en la gloria; pero si él, avergonzado, confiesa que el sabio conoce la sabiduría, será mi opinión la que triunfe de él.

Si autem ista vilissima gloria cum his certare libeat, quod philosophanti mihi iam quidem, sed nondum sapienti faciliore venia concedendum est, quid habebunt quod possint refellere? Ecce enim faciamus me atque Academicum in illas lites philosophorum irruisse: omnes prorsus adsint, exponant breviter pro tempore sententias suas. Quaeratur de Carneade quid sentiat. Dubitare se dicet. Itaque illum singuli praeferent caeteris. Ergo *omnes omnibus*: *magna nimirum* atque altissima gloria. Quis istum nolit imitari? et ego itaque interrogatus, idem respondebo; par erit laus. Ea igitur gloria gaudet sapiens, in qua illi stultus aequatur? Quid si eum etiam facile superat? Nihilne agit pudor? Nam istum Academicum iam de iudicio discedentem tenebo. Quippe avidior huiusmodi victoriae stultitia est. Ergo eo retento prodam iudicibus quod ignorant, et dicam: Ego, viri optimi, hoc cum isto commune habeo, quod dubitat quis vestrum verum sequatur. *Sed habemus etiam* propias sententias, de quibus peto iudicetis. Nam mihi incertum est quidem, quamvis audierim decreta vestra, ubi sit verum, sed ideo quod qui sit in vobis sapiens, ignoro. Iste autem etiam ipsum sapientem negat aliquid scire, ne ipsam quidem, unde sapiens dicitur, sapientiam. Quis non videat palma illa cuius sit? Nam si hoc adversarius meus dixerit, vincam gloria; si autem erubescens confessus fuerit sapientem scire sapientiam, vincam sententia.

CAPITULO IX

La definición de Zenón

18. Pero retirémonos de este quisquilloso tribunal a algún lugar donde no nos molesten las multitudes, y ojalá que a la misma escuela de Platón, la cual se dice que recibió su nombre por haberse retirado del pueblo [25].

Y allí disputemos según nuestras fuerzas no de la gloria, que es cosa leve y pueril, sino de la misma vida y de la esperanza que tenemos de ser dichosos.

Niegan los académicos que pueda saberse algo. ¿Qué apoyo tenéis para decir eso, oh hombres estudiosísimos y doctísimos? «Nuestro apoyo es, dicen, la definición de Zenón.» Mas ¿por qué? Decidme. Pues si es verdadera, alguna verdad admite quien la admite; si es falsa, no debió haceros mella a vosotros, que os preciáis de vuestra constancia. Pero veamos lo que dice Zenón: sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso.

¿Esto te movió, ¡oh discípulo de Platón!, para que con todo empeño retrajeras a los amigos de saber de toda esperanza de ciencia, para que, dominados por una lamentable pereza espiritual, abandonasen toda investigación filosófica?

19. Pero ¿cómo no había de turbarle que no pueda hallarse un objeto de tal condición, si, por otra parte, no puede conocerse sino lo que es tal? De ser así, mejor sería decir que el hombre no puede alcanzar la sabiduría que sostener que

CAPUT IX

Zenonis definitio

18. *Sed ab hoc iam litigioso tribunali secedamus in aliquem locum*, ubi nobis nulla turba molesta sit, atque utinam in ipsam scholam Platonis, quae nomen ex eo dicitur accepisse, quod a populo sit secreta: hic iam non de gloria, quod leve ac puerile est, sed de ipsa vita, et de aliqua spe animi beati, quantum inter nos possumus, disseramus.

Negant Academici sciri aliquid posse. Unde hoc vobis placuit, studiosissimi homines atque doctissimi? «Movit nos, inquiunt, definitio Zenonis.» Cur quaeso? *Nam si vera est, nonnihil veri novit qui vel ipsam novit*; sin falsa, non debuit constantissimos commovere. Sed videamus quid ait Zeno: tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia. Hoccine te movit, homo Platonice; ut omnibus viribus ab spe discendi studiosos retraheres, ut totum negotium philosophandi adiuvante quodam etiam mentis ingemiscendo torpore desererent?

19. Sed *quomodo illum non permoveret, si et nihil tale invenire pot*est, et nisi quid[1] tale est, percipi non potest? hoc si ita est, dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem

[1] Editio Knoll *habet quod*.

el sabio *no* sabe *por qué vive, cómo vive ni* si vive, y, finalmente—y esto supera toda perversidad e insensatez—, que a la par es sabio y que ignora la sabiduría. Porque ¿qué es más *chocante,* decir que el hombre no puede ser sabio, o que el sabio no posee la sabiduría? Toda disputa queda cortada, si no se plantea la cuestión en estos términos para juzgarla. Mas si tal vez se hablase tan claramente, se retraerían los hombres totalmente de filosofar; y hay que inducirlos a ello con el dulcísimo y santo nombre de la sabiduría, para que cuando, quebrantados por el trabajo y la edad, nada hayan aprendido, te colmen de execración a ti, a quien te han seguido, renunciando a los placeres del cuerpo y abrazando los tormentos del espíritu.

20. Pero examinemos quién los aparta más bien de la filosofía: si el que dijo: «Escucha, amigo mío: la filosofía no es la misma sabiduría, sino el estudio de ella, al que si te aplicas, nunca llegarás a ser sabio mientras vivas (y así la sabiduría reside en Dios y no puede ser patrimonio del hombre), mas luego que con tal ejercicio te hayas adiestrado y purificado bastante, tu alma disfrutará fácilmente de la verdad, después de la vida presente, esto es, cuando hayas dejado de ser hombre», o tal vez el que dijo: «Venid, mortales, consagraos a la filosofía, porque en ella hay gran provecho. Pues ¿qué cosa más amable que la sabiduría para el hombre? Venid, pues, para que seáis sabios y no conozcáis la sabiduría.»

No sería yo quien hablase así, dice él (el académico). Eso es engañar, pues otra cosa no hallarán en ti.

Así, pues, si hablases de ese modo, huirían de ti como de un loco; si por otros medios los contagias con tu persuasión,

nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat, postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? Nihil hinc disputandum est, si res ipsa ita posita satis non est ad diiudicandum. Sed illud forte si diceretur, penitus homines a philosophando averterentur: nunc vero inducendi sunt sapientiae dulcissimo ac sanctissimo nomine, ut cum contrita aetate nihil didicerint, postea te summis exsecrationibus prosequantur, quem relictis saltem voluptatibus corporis, ad animi tormenta secuti sunt.

20. Sed videamus per quem potius a philosophia deterreantur. Per eumne qui dixerit: Audi, amice, philosophia non ipsa sapientia, sed studium sapientiae vocatur, ad quam te si contuleris, non quidem dum hic vivis sapiens eris (est enim apud Deum sapientia, nec provenire *homini potest*), *sed cum te tali studio satis exercueris atque mundaveris,* animus tuus ea post hanc vitam, id est, cum homo esse desieris, facile perfruetur? An per eum qui dixerit: Venite, mortales, ad philosophiam; magnus hic fructus est: quid enim homini sapientia charius? venite igitur ut sapientes sitis et sapientiam nesciatis? Non, inquit, a *me ita dicetur. Hoc est decipere, nam nihil aliud apud te invenietur.* Ita fit ut si hoc dixeris, fugiant tanquam insanum; si alio modo ad

los volverás locos. Pero admitamos que ambas doctrinas apartan igualmente a los hombres de la filosofía. Mas si la definición de Zenón obligaba a enunciar algo pernicioso para la causa de la sabiduría, ¡oh amigo!, ¿había necesidad de decir al hombre lo que era motivo de dolor o más bien lo que era para ti motivo de escarnio?

21. Pero discutamos la definición de Zenón según nos permite nuestra ignorancia. Sólo puede comprenderse un objeto que de tal modo resplandece de evidencia a los ojos, que no puede aparecer como falso [26].

Evidente cosa es que fuera de esto nada puede percibirse.

—Lo mismo pienso yo, dice Arquesilao, y por esto, enseño que nada puede percibirse, pues nada puede hallarse que reúna tales condiciones.

—Tal vez *no lo halles tú* y otros necios; pero el sabio, ¿por qué no ha de poder hallarlo? Aunque al mismo necio creo que nada puede responderse si te pide que con tu reconocida agudeza refutes dicha definición de Zenón, mostrándole que también puede ser falsa; y si no puedes lograr ese intento, ya tienes en ella una proposición cierta; pero, si la refutares, quedas libre del obstáculo de conocer la verdad. Luego no sé cómo pueda refutarse y la juzgo muy verdadera dicha definición. Así, pues, si la conozco, aunque necio, alguna verdad conozco. Pero imagínate que ella cede a tus argucias. Me valdré entonces de un dilema segurísimo. Porque dicha definición o es verdadera o falsa: si es verdadera, mantengo mi posición; si falsa, luego puede percibirse algo, aun cuando ofrezca caracteres comunes con lo falso.

hoc adduxeris, facias insanos. Sed credamus propter utramque sententiam aeque homines nolle philosophari. Si aliquid philosophiae perniciosum Zenonis definitio dicere cogebat, mi homo, idne homini dicendum fuit, unde se doleret, an id, unde te derideret?

21. Tamen quod Zeno definivit, quantum stulti possumus, discutiamus. Id visum ait posse comprehendi, quod sic appareret ut falsum apparere non posset [2]. Manifestum est, nihil aliud in perceptionem venire.

—Hoc et ego, inquit Archesilas, video, et hoc ipso doceo nihil percipi. Non enim tale aliquid inveniri potest.

—Fortasse abs te, atque ab aliis stultis: at a sapiente cur non potest? Quanquam et ipsi stulto nihil responderi posse arbitror, si tibi dicat ut illo memorabili acumine tuo hanc ipsam Zenonis definitionem refellas, et ostendas eam etiam falsam esse posse: quod si non potueris, hanc ipsam quam percipias habes; si autem refelleris, unde a percipiendo impediaris non habes. Ego eam refelli posse non video, et omnino verissimam iudico. Itaque cum eam scio, quamvis sim stultus, nonnihil scio. Sed fac illam cedere versutiae tuae.

Utar complexione securissima. Aut enim vera est, aut falsa: si vera, bene teneo; si falsa, potest aliquid percipi, etiamsi habeat communia signa cum falso.

[2] CIC., *Acad.* II 34.

—¿Cómo puede ser eso?, pregunta él.

—Luego muy acertado anduvo Zenón en su definición, ni se engañó alguien al darle asentimiento. ¿Tal vez condenaremos como poco recomendable y neta una definición, la cual, contra los que habían de formular muchas objeciones contra la percepción, se presenta en sí misma dotada de aquellas cualidades que requería como propias de un objeto perceptible? Luego ella es a la par una definición y un ejemplo de cosas comprensibles.

—Yo no sé, dice Arquesilao, si ella es verdadera; mas por ser probable, aceptándola, demuestro que nada existe semejante a lo que ella exige como comprensible.

—Tú la utilizas para todo menos para ella, y ves la consecuencia, según creo. Pues aun estando inciertos de ella, no nos desampara por eso la ciencia, porque sabemos que es verdadera o falsa. Luego sabemos algo. Aunque nunca logrará hacerme un ingrato, juzgo dicha definición como absolutamente verdadera. Pues o pueden percibirse las cosas falsas, hipótesis a que tienen pavor los académicos, y realmente es absurda, o tampoco pueden percibirse las cosas semejantes a lo falso; luego aquella definición es verdadera. Mas pasemos a lo demás.

—Unde, inquit, potest?

—Verissime igitur Zeno definivit, nec ei quisquis vel in hoc consensit, erravit. An parvae laudis et sinceritatis definitionem putabimus, quae contra eos qui erant adversum perceptionem multa dicturi, cum designaret quale esset quod percipi posset, seipsam talem esse monstravit? Itaque comprehensibilibus rebus et definitio est et exemplum.

—Utrum, ait, etiam ipsa vera sit nescio: sed quia est probabilis, ideo sequens eam ostendo nihil esse tale quale illa expressit posse comprehendi.

—Ostendis fortasse praeter ipsam, et vides, ut arbitror, quid sequatur. Quod si etiam eius incerti sumus, nec ita nos deserit scientia; scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus. Quanquam nunquam efficiet ut ingratus sim, prorsus ego illam definitionem verissimam iudico. Aut enim possunt percipi et falsa, quod vehementius Academici timent, et revera absurdum est, aut nec ea possunt, quae sunt falsis similia: unde illa definitio vera est. Sed iam caetera videamus.

CAPITULO X

Contra una objeción de los académicos

22. Aunque estas observaciones, si no me engaño, bastan para la victoria, pero tal vez no para la perfección de la misma. Dos afirmaciones hacen los académicos contra las cuales nos hemos propuesto luchar aquí: *Nada puede percibirse; A ninguna cosa se debe prestar asenso*. Sobre el asentimiento volveremos pronto; digamos ahora algo sobre la percepción.

¿Decís que absolutamente nada puede percibirse? Aquí anduvo despierto Carnéades (pues nadie entre ellos se sumió en menos profundo sueño que él) y observó la evidencia de las cosas. Así, pues, hablando consigo mismo, como ocurre, se dijo: ¿Luego, Carnéades, vas a decir que no sabes si eres hombre u hormiga? ¿O triunfará de ti Crisipo? [27]. Digamos que nosotros no sabemos lo que indagan los filósofos; lo demás no nos atañe, de modo que, si titubeare en la luz cotidiana y usual, apelaré a aquellas tinieblas de los ignorantes, donde sólo ven ciertos divinos ojos; los cuales, aun cuando me vieren vacilar y caer, no me pueden entregar a la irrisión de los ciegos y sobre todo a los arrogantes, que no se avergüenzan de ser enseñados [27*].

Tú avanzas en verdad, ¡oh astucia griega!, elegantemente ceñida y bien dispuesta; pero no reparas en que aquella definición es obra de un filósofo, fijada y apoyada en el mismo vestíbulo de la filosofía; si quieres quitarle esa espada de doble filo, rasgará tu propia carne; porque, destruida ella, no sólo

CAPUT X

Refelluntur effata academicorum

22. Quamvis haec, nisi fallor, possint ad victoriam satis esse, non tamen fortasse ad victoriae satietatem. Duo sunt quae ab Academicis dicuntur, contra quae, ut valemus, venire instituimus: *Nihil posse percipi* et *Nulli rei debere assentiri*. De assentiendo mox alias, nunc pauca de perceptione dicemus.

Nihilne prorsus dicitis posse comprehendi? Hic evigilavit Carneades (nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit) et circumspexit rerum evidentiam. Itaque credo, secum ipse, ut fit, loquens: Ergone, ait, Carneades, dicturus es nescire te utrum homo sis an formica? Aut de te Chrysippus triumphabit? Dicamus ea nos nescire quae inter philosophos inquiruntur; caetera ad nos non pertinere, ut si in luce titubavero quotidiana et vulgari, ad illas imperitorum tenebras provocem, ubi soli quidam divini oculi vident: qui me etiam si palpitantem atque cadentem aspexerint, caecis prodere nequeant, praesertim arrogantibus, et quos doceri aliquid pudeat. Laute quidem, o graeca industria, succincta et parata procedis; sed non respicis illam definitionem et inventum esse philosophi, et in vestibulo philosophiae fixam atque fundatam. Quam si succidere tentabis, rediet bipennis in crura: illa enim labefactata non

puede percibirse algo, sino también puede percibirse lo que es parecidísimo a lo falso, si no te atreves a deshacerte de ella enteramente.

Es tu escondrijo, de donde sales e irrumpes con fuerza sobre los incautos que quieren pasar; mas no faltará un Hércules que te sofocará en tu caverna como al semihombre Caco [28], aplastándole con sus piedras, enseñando que hay algo en filosofía que no puedes reducir a incertidumbre, por ser semejante a lo falso.

Verdad es que apresuraba el paso para llegar a otras cosas; mas el que viene aquí con urgencias, Carnéades, te injuria, tomándote por un muerto, que dondequiera y de cualquier manera puede ser vencido por mí. Y si no lo considera tal, no tiene compasión, pues me obliga a mí de improviso a abandonar mis fortalezas y a luchar contigo en campo raso. Y apenas comencé a descender allí, víctima del terror de tu nombre, eché atrás el pie, y desde la altura te arrojé no sé qué dardo; vean los que presencian nuestro combate si llegó hasta ti y los efectos que produjo. Mas, ¿a qué semejantes temores e inepcias? Si bien recuerdo, muerto estás, ni Alipio tiene derecho a combatir por tu cadáver. Dios me socorrerá seguramente contra tu sombra.

23. Aseguras que nada puede saberse de cierto en filosofía, y para propagar tu razonamiento a lo largo y a lo ancho apelas a las reyertas y disensiones de las escuelas, creyendo que son las mejores armas contra los filósofos.

¿Cómo vamos a juzgar de la disidencia entre Demócrito y los antiguos físicos sobre la unidad o pluralidad incontable

solum potest aliquid percipi, sed etiam id potest quod simillimum falso est, si eam non audebis evertere. Est enim latibulum tuum unde in incautos transire cupientes vehemens erumpis atque exsilis: aliquis te Hercules in tua spelunca tanquam semihominem Cacum [1] suffocabit et eiusdem molibus opprimet, docens aliquid esse in philosophia quod tanquam simile falso incertum abs te fieri non possit.

Certe ad alia properabam; hoc quisquis urget, teipsum, Carneades, magna afficit contumelia, quem a me veluti mortuum putat ubicumque aut undecumque posse superari. Si autem non putat, immisericors est, qui me passim deserere praesidia et tecum in campo certare cogit: in quem descendere cum coepissem, solo tuo nomine territus pedem retuli, et de superiore loco nescio quid iaculatus sum, quod utrum ad te pervenerit, vel quid egerit, viderint sub quorum examine dimicamus. Sed quid metuo ineptus? Si bene memini, mortuus es, nec iam pro sepulcro tuo iure pugnat Alypius: facile me contra umbram tuam Deus adiuvabit.

23. Nihil ais in philosophia posse percipi. Et ut orationem tuam large lateque diffundas, arripis rixas dissensionesque philosophorum, et eas tibi contra illos arma ministrare arbitraris. Quomodo enim inter Democritum et superiores physicos de uno mundo et innumerabilibus litem

[1] VIRG., *Aeneid.* VIII 194.

del mundo, cuando entre él y su heredero Epicuro no pudo mantenerse la concordia? Pues aquél, partidario de la vida muelle, cuando a los átomos, que son como sus esclavas, esto es, a los corpúsculos que él tan satisfactoriamente se imagina en los pliegues recónditos de las cosas, les permite cambiar de dirección y desviarse espontáneamente de aquí para allá en otras direcciones, disipó todo el patrimonio con esta escisión [29].

Mas nada de esto me atañe a mí. Pues si corresponde a la sabiduría el saber algo de estas cosas, no puede faltar al sabio dicha ciencia. Y si otra cosa es la sabiduría, el sabio la conoce, y menosprecia tales bagatelas.

Con todo, yo, que estoy lejos aún de la proximidad del sabio, en estas cosas de la naturaleza alguna ciencia de cuestiones físicas poseo. Pues por cierta cosa tengo que el mundo es uno o no es, y que si hay muchos mundos son de número finito o infinito. Venga a decirme Carnéades que esta opinión tiene todos los visos de falsa.

Igualmente sé que este nuestro mundo está dispuesto así o por la naturaleza de los cuerpos o por alguna providencia, y que o siempre existió y ha de existir o que habiendo comenzado, no acabará nunca; o que no tuvo principio temporal, pero que tendrá fin; o que comenzó a subsistir y su permanencia no será perpetua. Yo poseo una suma innumerable de esta clase de conocimientos relativos al mundo. Porque son verdaderas estas proposiciones disyuntivas y nadie las puede confundir con lo falso, so pretexto de alguna semejanza con él.

—Pero toma aisladamente una de ellas, dice el académico.

—No me place; porque eso es decir: deja lo que sabes y afirma lo que ignoras.

diiudicabimus, cum inter ipsum haeredemque eius Epicurum concordia manere nequiverit? Nam iste luxuriosus cum atomos quasi ancillulas suas, id est corpuscula quae in tenebris laetus amplectitur, non tenere viam suam sed in alienos limites passim sponte declinare permittit, totum patrimonium etiam per iurgia dissipavit.

Hoc vero nihil ad me attinet. Si enim ad sapientiam pertinet horum aliquid scire, id non potest latere sapientem. Si autem aliud quiddam est sapientia, illam scit sapiens, ista contemnit. Tamen ego qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desiturum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum: et innumerabilia physica hoc modo novi. Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere.

—Sed assume aliquid, ait Academicus.

—Nolo: nam hoc est dicere: relinque quod scis, dic quod nescis.

—Luego tu opinión se halla en suspenso.

—Más vale que esté suspensa que derribada en tierra; porque ella es clara y puede llamarse o verdadera o falsa. Y ésta digo que sé. Tú, que no niegas que ellas pertenezcan a la filosofía, pruébame que no las sé: di que estas proposiciones disyuntivas, o que son falsas o que tienen algo común con la falsedad, que las hace enteramente indiscernibles.

CAPITULO XI

La certeza del mundo y de las verdades matemáticas

24. —¿Cómo sabes, objeta el académico, que existe este mundo, si los sentidos engañan?

—Nunca vuestros razonamientos han podido debilitar el testimonio de los sentidos, hasta convencernos que nada nos aparece a nosotros, ni vosotros os habéis atrevido a tanto; pero habéis puesto grande ahinco en persuadirnos de la diferencia entre ser y parecer.

Yo, pues, llamo mundo a todo esto, sea lo que fuere, que nos contiene y sustenta; a todo eso, digo, que aparece a mis ojos y es advertido por mí con su tierra y su cielo, o lo que parece tierra y cielo. Si tú dices que nada se me aparece, entonces nunca podré errar, pues yerra el que a la ligera aprueba lo aparente. Porque sostenéis que lo falso puede parecer verdadero a los sentidos, pero no negáis el hecho mismo del aparecer. Y absolutamente desaparece todo motivo de discusión donde a vosotros os gusta triunfar, si no sólo nada sabemos, sino que también se suprime toda apariencia. Pero si tú niegas lo que a mí me parece sea el mundo, es una cuestión de nombres, pues ya te he dicho que a eso que se me aparece a mí doy el nombre de mundo.

25. Pero dirás: Luego, cuando duermes, ¿también existe ese mundo que ves? Ya lo he dicho: llamo mundo a lo que se me ofrece al espíritu, sea lo que fuere. Pues si os place llamar mundo sólo a lo que ven los despiertos y los sanos, afirma, si te atreves, que los que duermen y los alucinados no se alucinan ni duermen en el mundo. Así, pues, insisto en decir que toda esa masa de cuerpos, toda esta máquina donde estamos, lo mismo en el sueño y en la alucinación que en la vigilia y la salud, o es una o no es una. Explica cómo puede ser falsa esta proposición. Pues si duermo, puede ser que no haya dicho nada; o si al estar dormido se me han escapado de la boca algunas palabras, según suele acontecer, posible que no las haya dicho aquí, sentado como estoy, ni delante de estos oyentes; pero que sea falso lo que digo, es imposible. Pues no digo que tenga estas percepciones, por estar despierto, ya que me podrías objetar que también estando durmiendo me pudo parecer lo mismo, y, por tanto, que puede tener grandes apariencias con lo falso. Pero si hay un mundo más seis mundos, es evidente que hay siete mundos, sea cual fuere la afección de mi ánimo, y afirmo con razón que eso lo sé.

Demuéstrame, pues, que esta conexión o las disyuntivas precedentes pueden ser falsas en el sueño, la locura o la ilusión de los sentidos, y entonces, si al despertar las conservare en la memoria, me daré por vencido. Cosa evidente me parece que pertenecen al dominio de los sentidos corporales las per-

—Sed pendet sententia.

—Melius certe pendet quam cadit: nempe plana est; nempe iam potest aut falsa, aut vera nominari. Hanc ergo me scire dico. Tu qui nec ad philosophiam pertinere ista negas et eorum sciri nihil posse asseris, ostende me ista nescire: dic istas disiunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint.

CAPUT XI

Veritas mundi et numerorum

24. —Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur?

—Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri, nec omnino ausi estis aliquando ista tentare, sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis. Ego itaque hoc totum, qualecumque est quod nos continet atque alit, hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et caelum, aut quasi terram et quasi caelum, *mundum* voco. Si dicis nihil mihi videri, nunquam errabo. Is enim errat, qui quod sibi videtur, temere probat. Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis. Prorsus enim omnis disputationis causa tolletur, ubi regnare vos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nihil nobis videtur. Si autem hoc quod mihi videtur negas mundum esse, de nomine controversiam facis, cum id a me dixerim *mundum* vocari.

25. Etiamne, inquies, si dormis, mundus est iste quem vides? Iam dictum est, quidquid tale mihi videtur, *mundum* appello. Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis, illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse, aut non esse unam. Edissere quomodo possit ista esse falsa sententia. Si enim dormio, fieri potest ut nihil dixerim; aut si etiam ore dormientis verba, ut solet, evaserunt, potest fieri ut non hic, non ita sedens, non istis audientibus dixerim: ut autem hoc falsum sit, non potest.

Nec ego illud me percepisse dico quod vigilem. Potes enim dicere hoc mihi etiam dormienti videri potuisse; ideoque hoc potest esse falso simillimum. Si autem unus et sex mundi sunt, septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disiunctiones, doce somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas, et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim iam

cepciones, producidas en el sueño y la demencia; pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero, aun cuando ronque todo el género humano. Aunque veo también que en favor de los sentidos se pueden decir muchas cosas, no censuradas por los mismos académicos. Tengo para mí que no debe acusarse a los sentidos ni de las imaginaciones falsas que padecen los dementes ni de las ficciones que se forjan en sueños.

Pues si a los despiertos y sanos les informan bien de las cosas, no se les pueden poner en cuenta a ellos lo que forje el ánimo en el sueño o la locura.

26. Queda por averiguar si el testimonio que dan es verdadero. Supone que dice un epicúreo: Yo no tengo ninguna querella contra los sentidos, pues no es razonable exigir de ellos más de lo que pueden [30].

Y lo que pueden ver los ojos, cuando ven, es lo verdadero.

—¿Luego testifican la verdad cuando ven el remo quebrado en el agua?

—Ciertamente; pues habiendo una causa para que el remo aparezca tal como se ve allí, si apareciera recto, entonces sí se podría acusar a los ojos de dar un informe falso, por no haber visto lo que, habiendo tales causas, debieron ver. ¿Y a qué multiplicar los ejemplos? Extiéndase lo dicho a lo del movimiento de las torres, de las alas de las aves y otras cosas innumerables. Pero dirá alguno: No obstante eso, yo me engaño si doy mi asentimiento. Pues no lleves tu asentimiento más allá de lo que dicta tu persuasión, según la cual así te parece una cosa, y no hay engaño. Pues no hallo cómo un

satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent: nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum.

Quanquam etiam pro ipsis sensibus multa posse dici video, quae ab Academicis reprehensa non invenimus. Credo enim sensus non accusari, vel quod imaginationes falsas furentes patiuntur, vel quod falsa in somnis videmus. Si enim vera vigilantibus atque sanis renuntiarunt, nihil ad eos, quid sibi animus dormientis insanientisque confingat.

26. Restat ut quaeratur, utrum cum ipsi renuntiant, verum renuntient. Age, si dicat Epicureus quispiam: Nihil habeo quod de sensibus conquerar: iniustum est enim ab eis exigere plusquam possunt: quidquid autem possunt videre oculi, verum vident.

—Ergone verum est quod de remo in aqua vident? [1]

—Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit. Quid multis opus est? Hoc de turrium motu, hoc de pinnulis avium, hoc de caeteris innumerabilibus dici potest.

Ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est. Non enim video

[1] Cic., *Acad.* II 79

académico puede refutar al que dice: Sé que esto me parece blanco; sé que esto deleita mis oídos; sé que este olor me agrada; sé que esto me sabe dulce; sé que esto es frío para mí.

—Pero di más bien si en sí mismas son amargas las hojas del olivo silvestre, que tanto apetece el macho cabrío.

—¡Oh hombre inmoderado! ¿No es más modesta esa cabra? Yo no sé cómo sabrán esas hojas al animal; para mí son amargas; ¿a qué más averiguaciones?

—Mas tal vez no falte hombre a quien tampoco le sean amargas.

—Pero ¿pretendes agobiarme a preguntas? ¿Acaso dije yo que son amargas para todos? Dije que lo eran para mí, y esto siempre lo afirmo.

¿Y si una misma cosa, unas veces por una causa, otras veces por otra, ora me sabe dulce, ora amarga?

Yo esto es lo que digo: que un hombre, cuando saborea una cosa, puede certificar con rectitud que sabe por el testimonio de su paladar que es suave o al contrario, ni hay sofisma griego que pueda privarle de esta ciencia.

Pues ¿quién hay tan temerario que, al tomar yo una golosina muy dulce, me diga: «Tal vez tú no saboreas nada; eso es cosa de sueño»? ¿Acaso me opongo a él? Con todo, aquello aun en sueños me produciría deleite. Luego ninguna imagen falsa puede confundir mi certeza sobre este hecho.

Y tal vez los epicúreos y cirenaicos [31] darían en favor de los sentidos otras muchas razones, que no me consta hayan sido rebatidas por los académicos. Pero esto a mí, ¿qué me interesa? Cuenten con mi favor si quieren y pueden rebatirlos. Pues todo lo que disputan ellos contra los sentidos no vale

quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio.

—Dic potius, utrum per se amarae sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit.

—O hominem improbum! nonne est caper ipse modestior? Nescio quales pecori sint, mihi tamen amarae sunt: quid quaeris amplius?

Sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amarae.

Tendisne in molestiam? Numquidnam ego amaras esse omnibus dixi? mihi dixi, et hoc non semper affirmo. Quid si enim alia causa, nunc dulce quidpiam, nunc amarum in ore sentiatur? Illud dico, posse hominem, cum aliquid gustat, bona fide iurare se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci. Quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliquid liguienti dicat: Fortasse non gustas, sed hoc somnium est? Numquidnam resisto? Sed me tamen illud in somnis etiam delectaret. Quare illud quod me scire dixi, nulla confundit similitudo falsorum.

Et Epicureus, vel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab Academicis accepi. Sed quid ad me? Si volunt ista et si possunt, etiam me favente rescindant. Quidquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos

igualmente para todos los filósofos. Pues hay quienes estiman que todas las impresiones que el alma recibe por medio de los sentidos corporales pueden engendrar opinión, pero no ciencia, la cual se contiene en el entendimiento y vive en la mente, en región lejana de los sentidos. Y tal vez en el número de ellos se encuentra el sabio en cuya busca vamos. Pero quede este tema para otra ocasión; ahora vengamos a los otros puntos, que, a la luz de lo explicado, fácilmente se aclararán, si no me engaño.

CAPITULO XII

La certeza moral y los sentidos

27. Al filósofo moral, ¿qué le ayudan o le estorban los sentidos? Pues si a los mismos que han puesto el bien supremo del hombre en el placer, ni el cuello de las palomas, o la voz incierta, o el peso grave para el hombre y al mismo tiempo ligero para los camellos, y otras mil cosas por el estilo, les impiden profesar la certidumbre del deleite en lo que les agrada o la de la molestia en lo que les desagrada—y en este punto no creo que puedan ser refutados—, ¿le impresionarán semejantes argumentos al que abraza con la mente el soberano bien? ¿A quién escoges tú entre ellos? Si me pides a mí el parecer, creo que en la mente reside el sumo bien del hombre. Pero ahora nuestra indagación versa sobre la ciencia. Pregunta, pues, al sabio, que no puede desconocer la sabiduría; pero, entre tanto, a mí, torpe e ignorante de ingenio, me es lícito

valet. Sunt enim qui ista omnia, quae corporis sensu accipit animus, opinionem posse gignere confitentur, scientiam vero negant. Quam tamen volunt intelligentia contineri, remotamque a sensibus in mente vivere. Et forte in eorum numero est sapiens ille quem quaerimus. Sed de hoc alias. Nunc ad reliqua pergamus quae propter ista quae iam dicta sunt, paucis, nisi fallor, explicabimus.

CAPUT XII

Doctrina morum et sensus

27. Quid enim de moribus inquirentem vel iuvat vel impedit corporis sensus? Nisi vero illos ipsos qui summum hominis bonum in voluptate posuere, nihil impedit aut columbae collum, aut vox incerta, aut grave pondus homini quod camelis leve est, aut alia sexcenta, quominus dicant eo quo delectantur delectari se scire, vel eo quo offenduntur offendi (quod refelli posse non video), eum commovebunt qui finem boni mente complectitur? Quid horum tu eligis? Si quid mihi videatur quaeris, in mente arbitror esse summum hominis bonum. Sed nunc de scientia quaerimus. Ergo interroga sapientem, qui non potest ignorare sapientiam: mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni

saber que el soberano bien del hombre, en que consiste la vida dichosa, o no existe, o se halla en el alma, o en el cuerpo, o en ambos. Convénceme, si te es posible, de que no sé esto; vuestras razones vulgares se estrellan aquí. Y si no puedes lograr esto, por no haber cosas semejantes falsas, ¿dudaré yo que es muy razonable que el filósofo conozca cuanto hay de verdadero en la filosofía, cuando yo mismo conozco tantas verdades?

28. Pero tal vez a él le asalte el temor de escoger el sumo bien estando dormido. Mas no hay peligro ninguno: al despertarse, rechazará lo que le desplace, abrazará lo que le agrade. Pues ¿quién vituperará con razón al que vió en sueños una cosa falsa? ¿O temerá tal vez perder la sabiduría, durante el sueño, tomando lo falso por verdadero? Pero eso ni un durmiente podrá soñar, dándole el nombre de sabio cuando está despierto y negándoselo cuando está dormido. Lo mismo puede repetirse de la locura; pero nos urge pasar a otras consideraciones. Con todo, formulo aquí una conclusión certísima: Pues o se pierde la sabiduría con la demencia, y entonces no será sabio el que decís que ignora la verdad, o su ciencia permanece en el entendimiento, aun cuando otra porción del alma revuelva en su imaginación durante el sueño figuras que le entraron por los sentidos.

humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. Hoc me, si potes, nesciri convince, quod notissimae illae vestrae rationes nullo modo faciunt. Quod si non potes, non enim reperies cui falso simile sit, egone concludere dubitabo, recte mihi videri scire sapientem quidquid in philosophia verum est, cum ego inde tam multa vera cognoverim?

28. Sed metuit fortasse ne summum bonum eligat dormiens. Nihil periculi est: cum evigilaverit, repudiabit si displicet, tenebit si placet. Quis enim eum recte vituperabit quod falsum vidit in somnis? Aut fortasse illud formidabit, ne dormiens amittat sapientiam, si pro veris falsa probaverit? Hoc iam ne dormiens quidem audet somniare, ut sapientem vigilantem vocet, neget si dormiat. Haec etiam de furore dici possunt: sed in alia festinat oratio. Haec tamen sine conclusione securissima non relinquo. Aut enim amittitur furore sapientia, et iam non erit sapiens, quem verum ignorare clamatis: aut scientia eius manet in intellectu, etiamsi pars animi caetera id quod accepit a sensibus velut in somnis imaginetur.

CAPITULO XIII

LAS CERTEZAS DE LA DIALÉCTICA

29. Falta la dialéctica, que ciertamente conoce bien el sabio, y nadie puede saber lo falso. Y si no la conoce, su conocimiento no pertenece a la sabiduría, pues sin ella llegó a ser sabio, y es inútil preguntar si es verdadera y puede ser objeto de una percepción cierta.

Tal vez aquí me dirá alguien: Tienes tú costumbre, ¡oh ignorante!, de mostrar lo que sabes; de la dialéctica, ¿no has podido saber nada? Pues yo sé de ella muchas más cosas que de las otras partes de la filosofía. En primer lugar, la dialéctica me enseñó que eran verdades las proposiciones arriba mencionadas. Además, ella me ha enseñado otras muchas verdades. Contadlas, si podéis. Si hay cuatro elementos en el mundo, no hay cinco. Si el sol es único, no hay dos. Una misma alma no puede morir y ser inmortal. No puede ser el hombre al mismo tiempo feliz e infeliz. No es a la vez día y noche. Ahora estamos despiertos o dormidos. Lo que me parece ver, o es cuerpo o no lo es.

Estas y otras muchas proposiciones, que sería larguísimo enumerar, por la dialéctica aprendí que eran verdaderas, en sí mismas verdaderas, sea cual fuere el estado de nuestros sentidos. Ella me enseñó que si en las proposiciones enlazadas que acabo de formular se toma la parte antecedente, arrastra consigo la que la lleva aneja; y las que he enunciado en forma de oposición o disyunción son de tal naturaleza, que, si se

CAPUT XIII

MULTA PERCIPI IN DIALECTICA

29. Restat dialectica, quam certe sapiens bene novit, nec falsum scire quisquam potest. Si vero eam nescit, non pertinet ad sapientiam eius cognitio, sine qua esse sapiens potuit, et superfluo utrum vera sit, possitve percipi, quaerimus. Hic fortasse aliquis mihi dicat: Soles prodere tu stulte, quid noveris: an de dialectica nihil scire potuisti? Ego vero plura quam de quavis parte philosophiae. Nam primo omnes illas propositiones, quibus supra usus sum, veras esse ista me docuit. Deinde per istam novi alia multa vera. Sed quam multa sint, numerate, si potestis. Si quatuor in mundo elementa sunt, non sunt quinque. Si sol unus est, non sunt duo. Non potest una anima et mori et esse immortalis. Non potest homo simul et beatus et miser esse. Non hic et sol lucet et nox est. Aut vigilamus nunc, aut dormimus. Aut corpus est, quod mihi videre videor, aut non est corpus. Haec et alia multa, quae commemorare longissimum est, per istam didici vera esse, quoquo modo sese habeant sensus nostri, in se ipsa vera. Docuit me, si cuius eorum quae per connexionem modo proposui pars antecedens assumpta fuerit trahere necessario id quod annexum est, ea vero quae per repugnantiam vel disiunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut

niega una de ellas o más, queda algo afirmado en virtud de la misma exclusión de las restantes.

La dialéctica igualmente me enseñó que, cuando hay armonía sobre las cosas de que se disputa, no debe porfiarse acerca de las palabras, y el que lo haga, si es por ignorancia, debe ser enseñado, y si por terquedad, debe ser abandonado; si no puede ser instruido, amonéstesele a que se dedique a alguna cosa de provecho, en vez de perder el tiempo y la obra en cuestiones superfluas; y si se resiste, dejadlo.

Para los discursos capciosos y sofísticos hay un precepto breve: si se introducen por un mal raciocinio que se haya hecho, debe volverse al examen de todo lo concedido; pero si la verdad y la falsedad se chocan en una misma conclusión, tómese lo que se puede comprender; déjese lo que no puede explicarse. Y si la razón de ser de alguna cosa está enteramente oculta para los hombres, debe renunciarse a su conocimiento. Todas estas y otras muchas cosas, que no es necesario mencionar, son objeto de la enseñanza de la dialéctica. Pues yo no debo ser ingrato para con ella. Pero aquel sabio o desdeña estas cosas o, si tal vez la dialéctica es la misma ciencia de la verdad, la conoce bastante para menospreciar y acabar sin piedad con el burdísimo sofisma: *Si es verdadero, es falso; si es falso, es verdadero*.

Y baste con lo dicho acerca de la percepción, pues al tratar del asentimiento volveré de nuevo a este punto.

cum auferuntur caetera, sive unum, sive plura sint, restet aliquid quod eorum ablatione firmetur.

Docuit etiam me, cum de re constat propter quam verba dicuntur, de verbis non debere contendi, et quisquis id faciat, si imperitia faciat, docendum esse, si malitia, deserendum, si doceri non potest, monendum ut aliquid aliud potius agat, quam tempus in superfluis operamque consumat; si non obtemperat, negligendum.

De captiosis autem atque fallacibus ratiunculis breve praeceptum est: si male concedendo inferuntur, ad ea quae concessa sunt esse redeundum, si verum falsumque in una conclusione confligunt, accipiendum inde quod intelligitur, quod explicari non potest relinquendum. Si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam eius non esse quaerendam.

Haec quidem habeo a dialectica, et alia multa quae commemorare non est necesse. Neque enim debeo ingratus existere. Verum ille sapiens aut haec negligit, aut si profecto dialectica ipsa scientia veritatis est, sic illam novit ut istorum mendacissimam calumniam: *Si verum est, falsum est; si falsum est, verum est* contemnendo, et non miserando fame enecet. Haec de perceptione satis esse propterea puto, quia de assentiendo cum dicere coepero, tota ibi rursum causa versabitur.

CAPITULO XIV

EL SABIO Y EL ASENTIMIENTO A LA SABIDURÍA

30. Vengamos, pues, ahora a la parte en que parece titubear todavía Alipio. Y veamos primero lo que tan agudamente influye en ti y te inspira tantas cautelas. Pues si la opinión de los académicos, sostenida, como dijiste, con tantos y tan firmes apoyos, según la cual el sabio nada sabe, queda demolida con el razonamiento que tú has descubierto, con el cual nos fuerzas a confesar que es mucho más probable que el sabio conoce la sabiduría, habrá que suspender más aún todo asentimiento. Porque eso demuestra que ni con los razonamientos más sutiles y copiosos puede mantenerse nada que resista a los ataques no menos fuertes o más fuertes de la parte contraria, si no falta ingenio en ella. De donde resulta que, cuando es vencido un académico, sale entonces vencedor. Y ¡ojalá sea vencido! Pero ni todos los artificios del ingenio griego lograrán que se retire de mí a la vez vencido y vencedor [32]. Ciertamente, si no hay cosa que pueda alegarse contra estos razonamientos, libremente me daré por vencido. Mas no pretendemos aquí buscar la gloria, sino hallar la verdad. Para mí basta superar de algún modo este obstáculo que se opone a los que entran en la filosofía y, sembrándola de no sé qué antros tenebrosos, amenaza obscurecer todo el saber, sofocando la esperanza de hallar la luz de la verdad. Pero mi intento está ya logrado, si es probable que el sabio ya conoce alguna cosa.

CAPUT XIV

SAPIENTEM OPORTET SAPIENTIAE SALTEM ASSENTIRI

30. Iam ergo ad eam partem veniamus, in qua dubitare adhuc videtur Alypius. Et primo idipsum perspiciamus quale sit, quod te acutissime atque cautissime movet. Nam si tot tantisque rationibus roboratam (hoc enim dixisti) Academicorum sententiam, qua eis placuit nihil scire sapientem, hoc tuum labefactat inventum, quo cogimur confiteri multo esse probabilius, sapientem scire sapientiam, magis est assensio cohibenda. Hoc enim ipso ostenditur nihil quamlibet copiosissimis subtilissimisque argumentis posse suaderi, cui non ex parte contraria, si adsit ingenium, non minus acriter, vel fortasse acrius resistatur. Eo fit, ut cum sit victus Academicus, vicerit. O utinam vincatur! nunquam efficiet quavis arte Pelasga, ut simul a me victus victorque discedat[1]. Certe nihil aliud inveniatur quod adversum ista dici possit, et ultro me victum esse profiteor. Non enim de gloria comparanda, sed de invenienda veritate tractamus. Mihi satis est quoquo modo molem istam transcendere, quae intrantibus ad philosophiam sese opponit, et nescio quibus receptaculis tenebrascens, talem esse philosophiam totam minatur, nihilque in ea lucis inventum iri sperare permittit. Quid autem amplius desiderem, nihil habeo si iam probabile est, nonnihil scire sapientem.

[1] VIRG., *Aeneid.* II 152.

Pues la única razón verosímil para decir que debía suspender todo asentimiento era que probablemente nada puede comprenderse. Arrumbada esta dificultad, pues el sabio, según se concede, conoce a lo menos la misma sabiduría, ya no subsiste ninguna razón para no asentir a lo menos a la sabiduría. Porque es, sin duda, más absurdo para el sabio no aprobar la sabiduría que el desconocerla.

31.. Figurémonos, pues, ante los ojos un poco, si podemos en espectáculo, cierta contienda entre el sabio y la sabiduría. ¿Qué dirá la sabiduría sino que ella es la sabiduría? El sabio, al contrario, dirá: No lo creo. ¿Quién dice a la sabiduría: No creo en la sabiduría? ¿Quién sino aquel con quien ella pudo hablar, dignándose habitar en él, esto es, el sabio?

Id ahora y buscadme a mí, para que pelee contra los académicos; tenéis un nuevo género de combate; el sabio y la sabiduría guerrean entre sí. El sabio no quiere asentir a la sabiduría. Yo espero con vosotros tranquilamente el resultado, pues ¿quién no cree en la fuerza invicta de la sabiduría?

Sin embargo, defendámonos nosotros con algún dilema. En este certamen, o el académico vencerá a la sabiduría, y será vencido por mí, porque no será sabio, o podrá con él la sabiduría, y afirmaremos que el sabio posee la sabiduría. Luego o el académico no es sabio o necesariamente debe rendir su asentimiento a alguna cosa, a no ser que quien se avergonzó de decir que el sabio ignora la sabiduría, no se avergüence de sostener que el sabio no asiente a la sabiduría. Mas si es probable que al sabio pertenece la percepción de la sabiduría y ninguna razón hay para que niegue el asentimiento a lo que

Non enim alia causa verisimile videbatur eum assensionem sustinere debere, nisi quia erat verisimile nihil posse comprehendi. Quo sublato (percipit enim sapiens vel ipsam, ut iam conceditur, sapientiam) nulla iam causa remanebit cur non assentiatur sapiens vel ipsi sapientiae. Est enim sine dubitatione monstrosius sapientem non approbare sapientiam, quam sapientem nescire sapientiam.

31. Nam, quaeso, paululum quasi ante oculos tale spectaculum constituamus, si possumus, rixam quamdam sapientis et sapientiae. Quid aliud dicit sapientia, quam se esse sapientiam? At contra iste: Non credo, inquit. Quis ait sapientiae: Non credo esse sapientiam? quis, nisi is cum quo illa loqui potuit, et in quo habitare dignata est, scilicet sapiens? Ite nunc, et me quaerite, qui cum Academicis pugnem: habetis iam novum certamen, sapiens et sapientia secum pugnant. Sapiens non vult consentire sapientiae. Ego vobiscum securus exspecto. Quis enim non credat invictam esse sapientiam?

Tamen nos aliqua complexione muniamus. Aut enim in hoc certamine Academicus vincet sapientiam, et a me vincetur, quia non erit sapiens: aut ab ea superabitur, et sapientem sapientiae consentire docebimus. Aut igitur sapiens Academicus non est, aut nonnulli rei sapiens assentietur: nisi forte quem dicere puduit sapientem nescire sapientiam, sapientem non consentire sapientiae dicere non pudebit. At si iam verisimile est cadere in sapientem vel ipsius sapientiae perceptionem, et nulla causa est, cur non ei quod potest percipi assen-

puede percibirse, concluyo que es probable lo que quería demostrar, conviene a saber, que el sabio ha de prestar su asentimiento a la sabiduría.

Si me preguntas dónde halla el sabio la sabiduría, te responderé que en sí mismo. Si insistes en decir que él mismo ignora lo que posee, vuelves al absurdo de antes: que el sabio ignora la sabiduría. Si pones en duda la existencia del sabio, entonces tendré que discutir en otra disertación, no ya contra los académicos, sino contra ti, quienquiera que sientas esto. Pues ellos, cuando se enredan en estas cuestiones, tienen la mira puesta en el sabio. Clama Cicerón que él es un gran probabilista, pero que su investigación versa sobre el sabio [33]. Si no lo sabéis aún vosotros, ¡oh jóvenes!, lo habéis leído seguramente en el *Hortensio:* «Si nada hay de cierto, ni es propio del sabio el opinar, nada aprobará nunca el sabio.»

Es, pues, cosa manifiesta que del sabio tratan los académicos en sus disputas, contra las cuales dirigimos nosotros nuestros esfuerzos.

32. Luego tengo para mí que para el sabio es cierta la sabiduría, esto es, que el sabio tiene percepción de la sabiduría, y por lo mismo no opina, cuando asiente a ella; pues asiente a una cosa que, si no conociera ciertamente, no mereciera el nombre de sabio. Y ellos niegan que deba rehusar el asentimiento, a no ser a cosas que no puedan percibirse. Es así que la sabiduría no es nada. Luego cuando se conoce la sabiduría y se da asentimiento a ella, no puede decirse que no se conoce nada o que presta su asenso a nada. ¿Qué más queréis? ¿O diremos algo de aquel error que se evita completamente, según

tiatur, video quod volebam esse verisimile, sapientem scilicet assensurum esse sapientiae.

Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam, respondebo: In semetipso. Si dicis eum nescire quod habeat, redis ad illud absurdum, sapientem nescire sapientiam. Si sapientem ipsum negas posse inveniri, non iam cum Academicis, sed tecum, quisquis hoc sentis, sermone alio disseremus. Illi enim cum haec disputant, de sapiente profecto disputant. Clamat Cicero seipsum magnum esse opinatorem, sed de sapiente se quaerere. Quod si adhuc vos, adolescentes, ignotum habetis, certe in Hortensio legistis: «Si igitur nec certi est quidquam, nec opinari sapientis est, nihil unquam sapiens approbabit»[2]. Unde manifestum est eos de sapiente illis suis disputationibus, contra quas nitimur, quaerere.

32. Ergo arbitror ego sapienti certam esse sapientiam, id est sapientem percepisse sapientiam et ob hoc eum non opinari, cum assentitur sapientiae: assentitur enim ei rei, quam si non percepisset, sapiens non esset. Nec isti quemquam non debere assentiri nisi rebus quae non possunt percipi, affirmant. Non autem sapientia nihil est. Cum igitur et scit sapientiam et assentitur sapientiae, neque nihil scit, neque nulli rei sapiens assentitur. Quid amplius vultis? An de illo errore aliquid quaerimus, quem dicunt penitus evitari, si in nullam rem animum

[2] CIC., *Hortens.* frag.100 Müller.

ellos, cuando el ánimo suspende la inclinación del asentimiento a todo? Yerra, dicen ellos, no sólo el que aprueba una cosa falsa, sino también una dudosa, aunque después resulta verdadera. Mas no hay cosa que no sea dudosa. Pero el sabio, como decimos nosotros, ha hallado la sabiduría.

CAPITULO XV

PELIGROS DEL PROBABILISMO O EL APÓLOGO DEL BIVIO

33. Mas tal vez estaréis deseando que abandone ya este terreno. No es fácil renunciar a puntos de vista tan seguros, pues tratamos con hombres en extremo astutos; con todo, os daré gusto. Pero aquí, ¿qué os diré? ¿De qué argumentos echaré yo mano? ¿Qué puedo aportar de nuevo? Necesario es volver al antiguo argumento, contra el cual también ellos ponen sus objeciones.

¿Qué haré con quien echáis fuera de vuestro campamento? ¿Pediré el socorro de los más doctos, con los cuales, si no logro la victoria, me afectará menos la afrenta de la derrota? Yo lanzaré, pues, con todas mis fuerzas el dardo, negro de humo y de moho, pero eficacísimo, si no me engaño: el que nada aprueba, nada hace [34]. ¡Oh hombre cándido! ¿Y dónde está lo probable, dónde lo inverosímil? Esto es lo que vosotros queríais. ¿No oís cómo resuenan los escudos griegos? Se ha recibido el golpe más vigoroso sin duda; pero ¿con qué mano hemos arrojado el dardo? Los hombres que viven conmigo, nada me aconsejan más eficaz; pero veo que ninguna herida hemos causado. Me volveré, pues, a los argumentos que me

declinet assensio? Errat enim, inquiunt, quisquis non solum rem falsam, sed etiam dubiam, quamvis vera sit, approbat: nihil autem quod dubium non sit invenio. At invenit sapiens ipsam, ut dicebamus, sapientiam.

CAPUT XV

QUI SEQUITUR PROBABILE, NON VITAT ERROREM

33. Sed hinc iam vultis fortasse me discedere. Non sunt facile securissima relinquenda: cum versutissimis hominibus agimus: morem tamen vobis geram. Sed quid hic dicam? quid? quidnam? Illud nimium vetus dicendum est, ubi et ipsi habent quod dicant. Quid enim faciam, quem de castris meis foras truditis? num implorabo auxilia doctiorum, cum quibus si superare nequeo, minus pudebit fortasse superari? Iaciam igitur quibus viribus possum fumosum quidem iam et scabrum, sed nisi fallor, validissimum telum: qui nihil approbat, nihil agit. O hominem rusticum! Et ubi est probabile? ubi est verisimile? Hoc volebatis. Auditisne ut sonent scuta graecanica? Exceptum est quod robustissimum quidem: sed qua manu iaculati sumus? Et nihil mihi potentius isti mei suggerunt, nec aliquid, ut video, vulneris fe-

tales argumentos, que ya no me provocaban a risa, sino más bien a disgusto y llanto, al ver que hombres doctísimos y agudísimos se veían arrastrados a opiniones tan criminales y malvadas.

CAPITULO XVI

Consecuencias inmorales del probabilismo

35. Seguramente, no todo el que yerra peca; mas todo el que peca se dice que yerra o algo peor. Supongamos que un adolescente oye a los académicos decir: «Es cosa vergonzosa errar, y por eso a ninguna cosa debemos prestar asentimiento; pero, con todo, cuando uno obra según el dictamen probable de su conciencia, no peca ni yerra; procure sólo no aprobar como verdadero lo que se le ofrece al ánimo o a los sentidos.»

Oyendo esto un adolescente, preparará las asechanzas a la pudicicia de la mujer ajena. A tu testimonio apelo, Marco Tulio; tratamos de la vida y costumbres de los jóvenes, a cuya formación y educación se enderezaron todos tus libros. ¿Qu responderás a lo dicho, sino que a ti te parece improbable que el joven haga esto? Mas para él sí es probable. Pues si nosotros hemos de vivir de probabilidad ajena, tú no debías haber administrado la república, porque a Epicuro le pareció que no se debía hacer tal cosa. Seducirá, pues, aquel joven a la esposa ajena; si fuere sorprendido, ¿dónde te hallará a ti para que le defiendas? Y aun si te hallare, ¿qué le dirás? Lo negarás seguramente. ¿Y si el hecho fuere tan patente que no ha

in mentem, ut iam non riderem, sed partim stomacharer, partim dolerem homines doctissimos et acutissimos in tanta scelera sententiarum et flagitia devolutos.

CAPUT XVI

Consectaria ex doctrina Academicorum

35. Certe enim non fortasse omnis qui errat, peccat: omnis tamen qui peccat, aut errare conceditur, aut aliquid peius. Quid si ergo aliquis adolescentium cum hos audierit dicentes: Turpe est errare, et ideo nulli rei consentire debemus; sed tamen cum agit quisque quod ei videtur probabile, nec peccat, nec errat, illud tantum meminerit quidquid occurrit vel animo vel sensibus, non pro vero esse approbandum. Id igitur audiens adolescens, insidiabitur pudicitiae uxoris alienae.

Te, te consulo, M. Tulli; de adolescentium moribus vitaque tractamus, cui educandae atque instituendae omnes illae litterae tuae vigilaverunt. Quid aliud dicturus es, quam non tibi esse probabile ut id faciat adolescens? At illi probabile est. Nam si ex alieno probabili vivimus, nec tu debuisti administrare rempublicam, quia Epicuro visum est non esse faciendum. Adulterabit igitur ille iuvenis coniugem alienam: qui deprehensus si fuerit, ubi te inveniet a quo defendatur? Quanquam etiam si inveniat, quid dicturus es? Negabis profecto. Quid

lugar a duda? Te empeñarás en persuadir, como en el gimnasio de Cumas y de Nápoles, que es inocente, que no se engañó siquiera. Porque no se convenció como de cosa cierta del deber de cometer el adulterio; se le antojó cosa probable, la siguió, la realizó, o tal vez no la realizó, pero le pareció que sí a él. Y el marido, hombre simple, todo lo alborota y perturba con su proceso y sus reclamaciones sobre la castidad de su mujer, con la que tal vez ahora yace, sin saberlo.

Si aquellos jueces ven claramente el delito, o despreciarán a los académicos y lo castigarán como verdaderísimo crimen, o bien, obedeciendo a ellos, con toda probabilidad y verosimilitud condenarán al hombre, de modo que el abogado no sepa a qué atenerse. No tendrá sobre quién descargar su invectiva, pues todos dicen que no han errado en nada, y, sin ningún asentimiento, han obrado conforme a la probabilidad. Dejará, pues, su papel de abogado y desempeñará el de filósofo consolador; y así persuadirá fácilmente al joven que ha hecho tantos progresos en la doctrina académica, que se considere como condenado en sueño.

Vosotros creeréis que estoy chanceándome: os puedo jurar por todo lo divino que no sé absolutamente cómo pecó éste, si todo el que obra según la probabilidad no peca. A no ser que digan que una cosa es pecar y otra errar, y que ellos con sus preceptos se esforzaron por evitar nuestros errores, ya que el pecado, según ellos, no es cosa grave.

36. No digo nada de los homicidios, parricidios, sacrilegios y de cuantos crímenes pueden cometerse o pensarse, y que con breves palabras suelen justificarse—y esto es lo más gra-

si tam clarum est ut frustra inficiere? Persuadebis nimirum, tanquam in Cumano gymnasio atque adeo Neapolitano, nihil eum peccasse, imo etiam nec errasse quidem. Non enim faciendum esse adulterium pro vero sibi persuasit; probabile occurrit, secutus est, fecit; aut fortasse non fecit, sed fecisse sibi visus est. Iste autem maritus, homo fatuus, perturbat omnia litibus pro uxoris castitate proclamans, cum qua forte nunc dormit, et nescit. Hoc illi iudices si intellexerint, aut negligent Academicos et tanquam crimen verissimum punient; aut eisdem obtemperantes, verisimiliter hominem probabiliterque damnabunt, ut iam quid agat iste patronus prorsus ignoret. Cui enim succenseat non habebit, cum omnes se nihil errasse dicant, quando non assentientes, id quod visum est, probabile fecerint. Ponet igitur personam patroni et philosophi consolatoris suscipiet: ita facile adolescenti, qui iam tantum in Academia profecerit, persuadebit ut se tanquam in somnis putet esse damnatum.

Sed vos me iocari arbitramini: liquet deierare per omne divinum nescire me prorsus quomodo iste peccaverit, si quisquis id egerit quod probabile videtur, non peccat. Nisi forte in totum aliud esse dicunt errare, aliud peccare seque illis praeceptis egisse ne erremus, peccare autem nihil magnum esse duxisse.

36. Taceo de homicidiis, parricidiis, sacrilegiis, omnibusque omnino quae fieri aut cogitari possunt, flagitiis aut facinoribus, quae paucis

ve—por jueces sapientísimos: No he consentido, luego no he errado. ¿Y cómo no iba a hacer lo que me pareció probable? Quienes crean que tales cosas no pueden persuadirse probablemente, lean el discurso de Catilina, con que persuadió el parricidio de la patria, crimen que resume todos [36].

¿Quién, pues, no se burlará de semejante sistema? Ellos dicen que para obrar siguen lo probable, y buscan con ahinco la verdad, que probablemente no puede hallarse. ¡Absurdo digno de admiración!

Pero dejemos ya este punto, pues nos toca menos; nos interesa menos para el orden de nuestra vida y el peligro de nuestra suerte. Lo que es capital, lo que me parece terrible, lo que asusta a todos los hombres honrados, es que si esta argumentación es válida, con tal que se apoye en una razón probable para obrar, con tal de no prestar asentimiento a ninguna cosa como verdadera, se podrá perpetrar toda clase de abominaciones, sin ser acusado de crimen, y ni siquiera de error. ¿Qué diremos, pues? ¿Y esto no lo vieron aquellos filósofos? Sí, y con una sagacidad y penetración extraordinarias; ni yo tendré de ningún modo la pretensión de ponerme al lado de Marco Tulio en prudencia y habilidad, en ingenio y doctrina; con todo, cuando él afirma que el hombre nada puede saber, si se le replicase sólo esto: «Yo sé que así me parece esto a mí», no hallaría modo de refutarlo.

verbis, et quod est gravius, apud sapientissimos iudices defenduntur: Nihil consensi, et ideo non erravi. Quomodo autem non facerem quod probabile visum est? Qui autem non putant ista probabiliter posse persuaderi, legant orationem Catilinae, qua patriae parricidium, quo uno continentur omnia scelera, persuasit[1]. Iam illud quis non ridet? Ipsi dicunt nihil se in agendo sequi nisi probabile, et quaerunt magnopere veritatem, cum eis sit probabile non posse inveniri. O mirum monstrum!

Sed hoc omittamus, minus id ad nos, minus ad vitae nostrae discrimen, minus ad fortunarum periculum pertinet. Illud est capitale, illud formidolosum, illud optimo cuique metuendum, quod nefas omne, si haec ratio probabilis erit, cum probabile cuiquam visum fuerit esse faciendum tantum nulli quasi vero assentiatur, non solum sine sceleris, sed etiam sine erroris vituperatione committat. Quid ergo? Haec illi non viderunt? Imo sollertissime prudentissimeque viderunt, nec mihi ullo pacto tantum arrogaverim, ut M. Tullium aliqua ex parte sequar industria, vigilantia, ingenio, doctrina: cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: Scio ita videri mihi, unde id refelleret non haberet.

[1] Cf. SALLUST., *Catilina* 20

CAPITULO XVII

VERDADERA OPINIÓN DE LOS ACADÉMICOS. — LOS DOS MUNDOS DE PLATÓN

37. Pues ¿qué pretendieron aquellos grandes varones con sus eternas y tenaces disputas para excluir de todos la ciencia de lo verdadero? Oíd ahora más atentamente, no lo que sé, sino lo que opino: he aplazado para el final el declarar, si puedo, mi parecer acerca de todo el plan o consejo de los académicos.

Platón, el hombre más sabio y erudito de su tiempo, que de tal modo disertaba que todo, al pasar por su boca, cobraba grandeza y elevación, y tales cosas habló, que, de cualquier modo que las dijese, nunca se empequeñecían en sus labios, después de la muerte de Sócrates, su maestro, a quien distinguió con singular predilección, según dicen, tomó muchas doctrinas de la escuela de Pitágoras. Y éste, insatisfecho de la filosofía griega, que entonces o no existía o estaba muy oculta, después que por los razonamientos de Ferécides de Siria [37] se persuadió de la inmortalidad del alma, emprendió largas y vastas peregrinaciones para escuchar a gran número de sabios.

Platón, pues, añadiendo a la gracia y sutileza socrática en las cuestiones morales la ciencia de las cosas divinas y humanas, que diligentemente había indagado en la mencionada escuela, y coronando después estos elementos con una disciplina capaz de organizarlos y juzgarlos, esto es, la dialéctica—la

CAPUT XVII

QUID SENSERINT ACADEMICI? PLATONIS DOCTRINA

37. Quid igitur placuit tantis viris perpetuis et pertinacibus contentionibus agere, ne in quemquam cadere veri scientia videretur? Audite iam paulo attentius non quid sciam, sed quid existimem: hoc enim ad ultimum reservabam, ut explicarem, si possem, quale mihi videatur esse totum Academicorum consilium.

Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret, magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parva non fierent, dicitur post mortem Socratis magistri sui, quem singulariter dilexerat, a Pythagoreis etiam multa didicisse. Pythagoras autem graeca philosophia non contentus, quae tunc aut pene nulla erat aut certe occultissima, postquam commotus Pherecydae cuiusdam Syri disputationibus, immortalem esse animum credidit, multos sapientes etiam longe lateque peregrinatus audierat. Igitur Plato adiiciens lepori subtilitatique Socraticae quam in moralibus habuit, naturalium divinarumque rerum peritiam, quam ab eis quos memoravi diligenter acceperat, subiungensque quasi formatricem illarum partium iudicemque dialecticam, quae aut ipsa esset aut

cual o es la misma sabiduría o un medio indispensable para llegar a ella—, se dice que sistematizó la filosofía, como ciencia perfecta, de la que no es ahora tiempo de discurrir. Para mi propósito, básteos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad, este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y del tacto. Aquél es el verdadero, éste el semejante al verdadero y hecho a su imagen; allí reside el principio de la Verdad, con que se hermosea y purifica el alma que se conoce a sí misma; de éste no puede engendrarse en el ánimo de los insensatos la ciencia, sino la opinión. Con todo, lo que se hace en este mundo por las virtudes llamadas civiles, semejantes a las verdaderas virtudes, y sólo conocidas de un reducido número de sabios, no merece sino el nombre de verosímil.

38. Estas y otras verdades de la misma clase fueron conservadas entre los discípulos de Platón, según era posible, y guardadas en forma de misterios. Pues ellas no pueden ser fácilmente percibidas sino por los que, purificándose de todo vicio, se han consagrado a un género de vida más que humano; ni peca gravemente el que, conociéndolas, las quisiere enseñar a cualquiera. Y así, cuando Zenón, príncipe de los estoicos, después de haber escuchado y creído ciertas doctrinas, vino a la escuela fundada por Platón, que dirigía entonces Polemón, yo creo que lo tomaron por sospechoso, juzgándole indigno de manifestarle y confiarle las por decirlo así sacrosantas doctrinas de Platón, si antes no olvidaba las teorías con que allí se presentó, aprendidas en otras escuelas.

sine qua sapientia omnino esse non posset, perfectam dicitur composuisse philosophiae disciplinam, de qua nunc disserere tempus non est. Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque *sentire; itaque* illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum, et ideo de illo in ea quae se cognosceret anima velut expoliri et quasi serenari veritatem, de hoc autem in stultorum animis non scientiam, sed opinionem posse generari. Quidquid tamen ageretur in hoc mundo per eas virtutes, quas civiles vocabat, aliarum verarum virtutum similes, quae nisi paucis sapientibus ignotae essent, non posse nisi verisimile nominari.

38. Haec et alia huiusmodi mihi videntur inter successores eius, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita. Non enim aut facile ista percipiuntur, nisi ab eis qui se ab omnibus vitiis mundantes, in aliam quamdam plus quam humanam *consuetudinem* vindicaverint, aut non graviter peccat quisquis eas sciens quoslibet homines docere voluerit. Itaque Zenonem principem Stoicorum, cum iam quibusdam auditis et creditis in scholam relictam a Platone venisset, quam tunc Polemo retinebat, suspectum habitum suspicor, nec talem visum cui Platonica illa velut sacrosancta decreta facile prodi committique deberent, priusquam dedidicisset ea quae in illam scholam ab aliis accepta detulerat.

Muere Polemón [38] y le sucede Arquesilao, condiscípulo de Zenón, mas bajo el magisterio de aquél. Por lo cual, lisonjeándose Zenón de una opinión suya acerca del mundo y, sobre todo, sobre el alma—a cuyo conocimiento aspira la verdadera filosofía—, y diciendo de ella que es mortal, y que no hay más mundo que éste al alcance de los sentidos, y que todo en él es obra del cuerpo (pues al mismo Dios consideraba como fuego), entonces Arquesilao, con mucha prudencia y tino a mi parecer, al ver que cundía aquel mal, ocultó completamente la doctrina de la Academia y la cubrió como oro, para que la descubriesen alguna vez los venideros. Por lo cual, como la multitud es muy propensa a caer en falsas opiniones y, por el hábito de vivir entre los cuerpos, fácilmente, pero con daño, cree que todo es corporal, aquel hombre tan penetrante y generoso se dedicó más a limpiar de sus errores a los mal enseñados que a instruir a los que aún no juzgaba dispuestos para recibir su doctrina. De aquí procedieron las opiniones que se atribuyen a la nueva Academia, de que no tuvieron necesidad los antiguos [39].

39. Pero si Zenón hubiese despertado de su error alguna vez, y visto que nada puede percibirse sino lo que se conformaba *con su definición*, y que *una cosa semejante no* puede hallarse entre las realidades corpóreas, a que reducía todo, ya hace tiempo se hubiera extinguido el ardor de estas disputas, que una gran necesidad había encendido.

Pero él, engañado con una falsa idea de constancia, según parecía a los mismos académicos—y en esto yo veo razón para oponerme a ellos—, se mantuvo terco, y su doctrina perni-

Moritur Polemo, succedit ei Archesilas Zenonis quidem condiscipulus, sed sub Polemonis magisterio. Quamobrem cum Zeno sua quadam de mundo, et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur, dicens eam esse mortalem, nec quidquam esse praeter hunc sensibilem mundum, nihilque in eo agi, nisi corpore [1] (nam et Deum ipsum ignem putabat) prudentissime atque utilissime mihi videtur Archesilas, cum illud late serperet malum, occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum quandoque posteris obruisse. Quare cum in falsas opiniones ruere turba sit pronior, et consuetudine corporum omnia esse corporea facillime sed noxie credatur, instituit vir acutissimus atque humanissimus dedocere potius quos patiebatur male doctos quam docere quos dociles non arbitrabatur. Inde illa omnia nata sunt quae novae Academiae tribuuntur, quia eorum necessitatem veteres non habebant.

39. Quod si Zeno expergefactus esset aliquando et vidisset neque quidquam comprehendi posse nisi quale ipse definiebat, neque tale aliquid in corporibus posse inveniri, quibus ille tribuebat omnia, olim prorsus hoc genus disputationum, quod magna necessitate flagraverat, fuisset exstinctum. Sed Zeno imagine constantiae deceptus, ut ipsis Academicis videbatur, nec mihi etiam non videtur, pertinax fuit fi-

[1] Cic., *Tuscul* I 79

ciosa sobre los cuerpos sobrevivió como pudo hasta Crisipo, el cual, con su enorme influencia, le dió una gran fuerza expansiva, a no ser que Carnéades, que era más agudo y despierto que sus predecesores, no le hubiera resistido de tal modo, que me sorprende que aquella opinión gozase después de algún crédito. Carnéades fué el primero en abandonar aquella especie de impudencia en calumniar, con que halló gravemente difamado a Arquesilao, para no parecer que contradecía a todo con espíritu de jactancia, sino para batir y destruir a los estoicos y a Crisipo [39*].

CAPITULO XVIII

Divisiones en la nueva Academia

40. Después vióse acometido por todos los flancos, porque si a nada se debe prestar asentimiento, el sabio debe abandonarse a una total inercia.

Y Carnéades, hombre admirable y menos admirable, porque derivó su doctrina de las fuentes de Platón, sagazmente observó qué obras aprueban los hombres, y hallándolas semejantes a las verdaderas, dió el nombre de *verosímil* a lo que en este mundo puede seguirse como regla en la práctica. Conoció él por su agudeza a qué cosa eran semejantes, y lo ocultaba prudentemente, y a esto llamaba *probable*. Pues reconoce bien una imagen el que conoce el modelo. Pero ¿cómo el sabio aprueba o cómo puede seguir la verosimilitud, cuando ignora

desque illa corporum perniciosa quoquo modo potuit pervixit in Chrysippum, qui ei (nam maxime poterat), magnas vires latius se diffundendi dabat, nisi ex illa parte Carneades acrior et vigilantior superioribus caeteris ita restitisset, ut mirer illam opinionem aliquid etiam postea valuisse. Namque Carneades primo illam velut calumniandi impudentiam, qua videbat Archesilam non mediocriter infamatum, deposuit, ne contra omnia velle dicere quasi ostentationis causa videretur, sed ipsos proprie sibi Stoicos, atque Chrysippum convellendos evertendosque proposuit.

CAPUT XVIII

Divisio

40. Deinde cum undique premeretur, si nulli rei esset assensus, nihil acturum esse sapientem[1] (o hominem mirum atque adeo non mirum! ab ipsis enim Platonis fontibus profluebat), attendit sapienter quales illi actiones probarent, easque nescio quarum verarum similes videns, id quod in hoc mundo ad agendum sequeretur, *verisimile* nominavit. Cui enim esset simile et perite norat, et prudenter tegebat, idque etiam *probabile* appellabat. Probat enim bene imaginem, quisquis eius intuetur exemplum. Quomodo enim approbat sapiens, aut

[1] Cic., *Acad.* II 39.

la misma verdad? Luego ellos conocían y aprobaban cosas falsas, en que notaban laudable semejanza con las verdaderas. Mas como no era lícito ni fácil revelar a los profanos, dejaron ellos a la posteridad y a los que pudieron en su tiempo cierta señal de su doctrina. Y a los buenos dialécticos les prohibían con insultos y bromas promover cuestiones gramaticales. Por eso pasa Carnéades por el jefe y autor de la tercera Academia [40].

41. Después este conflicto duró hasta nuestro Tulio, pero ya muy debilitado, para hinchar con su último soplo la literatura latina. Pues para mí no hay mayor inflación que, sin estar convencido, decir tantas cosas con tan copiosa abundancia y derroche de ingenio. Pero con este soplo, creo yo, quedó abatido y disperso aquel fantasma el platónico Antíoco, porque los rebaños de los epicúreos instalaron sus establos soleados entre los pueblos muelles [41].

Pues Antíoco, discípulo de Filón, el cual fué, a mi parecer, hombre sumamente circunspecto, que había comenzado a abrir las puertas a los enemigos vencidos y a restaurar la autoridad de Platón en la Academia y sus leyes—si bien Metrodoro había intentado antes hacer lo mismo, siendo el primero en confesar que no fué opinión expresa de los académicos que nada puede percibirse con certeza, sino que ellos esgrimieron necesariamente tales armas contra los estoicos—, Antíoco, pues, como he comenzado a decir, después de frecuentar la escuela del académico Filón y del estoico Mnesarco, se introdujo cautelosamente, a título de auxiliar y de miembro, en la antigua Academia, entonces casi vacía de defensores y segura por falta

quomodo simile sequitur veri, cum ipsum verum quid sit ignoret. Ergo illi norant, et approbabant falsa in quibus imitationem laudabilem rerum verarum animadvertebant. Sed quia hoc tanquam profanis nec fas, nec facile erat ostendere, reliquerunt posteris, et quibus illo tempore potuerunt, signum quoddam sententiae suae. Illos autem bene dialecticos de verbis movere quaestionem insultantes irridentesque prohibebant. Ob hoc dicitur Carneades etiam tertiae Academiae princeps atque auctor fuisse.

41. Deinde in nostrum Tullium conflictio ista duravit, iam plane saucia et ultimo spiritu latinas litteras inflatura. Nam nihil mihi videtur inflatius, quam tam multa copiosissime atque ornatissime dicere, non ita sentientem. Quibus tamen ventis feneus ille platonicus Antiochus satis, ut mihi videtur, dissipatus atque dispersus est. Nam Epicureorum greges in animis diliciosorum populorum aprica stabula posuerunt. Quippe Antiochus Philonis auditor, hominis quantum arbitror circumspectissimi qui iam veluti aperire cedentibus hostibus portas coeperat, et ad Platonis auctoritatem Academiam legesque revocare (quanquam et Metrodorus id antea facere tentaverat, qui primus dicitur esse confessus non decreto placuisse Academicis nihil posse comprehendi, sed necessario contra Stoicos huiusmodi eos arma sumpsisse), igitur Antiochus ut institueram dicere, auditis Philone Academico et Mnesarcho stoico, in Academiam veterem, quasi vacuam defensoribus et

de enemigos, y metió en ella no sé qué funesta doctrina, tomada de las cenizas de los estoicos, para profanar el santuario de las enseñanzas de Platón. Pero Filón, tomando de nuevo aquellas armas, le resistió hasta morir, y nuestro Tulio destruyó lo que quedaba, no pudiendo soportar que en vida suya fuese manchado o arruinado lo que él amó. Y por eso, no mucho después de aquellos tiempos, amortiguada toda obstinación y terquedad, la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, deshechas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fué juzgado tan semejante a su maestro, que se creería que habían vivido juntos, pero, por la larga distancia de tiempo que los separa, más bien se ha de decir que en éste ha revivido aquél.

CAPITULO XIX

Escuelas filosóficas

42. Así ahora apenas tenemos más filósofos que los cínicos, peripatéticos y platónicos; y los cínicos, porque les place cierta libertad y licencia de la vida. Mas en lo que atañe a la erudición y doctrina, como también a la moral, que mira a la salud del alma, no han faltado hombres, de suma agudeza y diligencia, que con sus discursos han mostrado la concordia vigente entre las ideas de Aristóteles y Platón, que sólo a los ojos de los distraídos e ignorantes parecen disentir entre sí;

quasi nullo hoste securam, velut adiutor et civis irrepserat, nescio quid inferens mali de Stoicorum cineribus, quod Platonis adita violaret. Sed huic arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes eius reliquias Tullius noster oppressit, se vivo impatiens labefactari vel contaminari quidquid amavisset.

Adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua, os illud Platonis quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit.

CAPUT XIX

Multiplex philosophiae genus

42. Itaque nunc philosophos non fere videmus, nisi aut Cynicos aut *Peripateticos aut Platonicos: et Cynicos quidem*, quia eos vitae quaedam delectat libertas atque licentia. Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores quibus consulitur animae, quia non defuerunt acutissimi et sollertissimi viri, qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentioni-

así, después de muchos siglos y prolijas discusiones, se ha elaborado una filosofía perfectamente verdadera.

No es ésta la filosofía de este mundo, que nuestras sagradas Letras justamente detestan, sino la del mundo inteligible, al que la sutileza de la razón no habría podido guiar a las almas, cegadas con las multiformes tinieblas del error y olvidadas bajo la costra de las sordideces materiales, si el sumo Dios, descendiendo con su misericordia al seno del pueblo, no hubiese abatido y humillado hasta tomar cuerpo humano al Verbo divino, para que, estimuladas las almas con sus preceptos y, sobre todo, con sus ejemplos, sin luchas de disputas, pudiesen entrar en sí mismas y volver los ojos a la patria [42].

CAPITULO XX

Conclusión de la obra.—Platón conduce a Cristo

43. He aquí las convicciones probables que entre tanto me he formado, según pude, de los académicos. Si no son acertadas, poco me importa, porque por ahora me basta con creer que el hombre puede hallar la verdad. Pues quien opina que los académicos mismos han pensado así, lea a Cicerón. Porque dice él que solían ocultar su doctrina, sin descubrírsela a nadie más que al que llegaba con ellos a la ancianidad.

Cuál fuese su doctrina, Dios lo sabe; yo creo que fué la de Platón. Mas para que conozcáis brevemente mi plan, sea cual fuere la humana sabiduría, veo que aún no la he alcanzado

bus, sed tamen eliquata est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina. Non enim est ista huius mundi philosophia, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intelligibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas, et altissimis a corpore sordibus oblitas, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret, cuius non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam, etiam sine disputationum concertatione potuissent.

CAPUT XX

Conclusio operis.—Via ad Christum divus Plato

43. *Hoc mihi de Academicis* interim probabiliter, ut potui, persuasi. Quod si falsum est, nihil ad me, cui satis est iam non arbitrari non posse ab homine inveniri veritatem. Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem *usque vixisset, aperire consuesse.*

Quae sit autem ista, Deus viderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse. Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum, quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum

yo. Con todo, aun hallándome ya en los treinta y tres años de la vida, creo que no debo desconfiar de alcanzarla alguna vez, pues, despreciando los bienes que estiman los mortales, tengo propósito de consagrar mi vida a su investigación. Y como para esta labor me impedían con bastante fuerza los argumentos de los académicos, contra ellos me he fortalecido con la presente discusión. Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí es cosa ya cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. En los temas que exigen arduos razonamientos—pues tal es mi condición que impacientemente estoy deseando de conocer la verdad, no sólo por fe, sino por comprensión de la inteligencia—confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación.

44. Aquí, al ver que yo había terminado mi discurso, aunque era ya de noche y hubo que utilizar la linterna para escribir, con todo, los jóvenes con mucha atención ansiaban saber si Alipio prometía responder, aunque fuese en otro día.

Entonces dijo él:

—Nada estoy dispuesto a conceder que haya respondido mejor alguna vez a mi propia íntima instancia como el confesar que me retiro vencido por la discusión de hoy. Y creo que esta alegría no debe ser únicamente mía. Os la comunicaré, pues, a vosotros, compañeros de lucha y jueces míos. Porque ser vencidos en esta forma por la posteridad, tal vez hasta los académicos lo desearon. Y a la verdad, ¿qué pudo ofrecérsenos a nosotros más agradable que esta discusión, más sólido con la gravedad de las sentencias, más abierto a la benevolencia y más henchido de erudición y doctrina?

Me es imposible mostrar bastante admiración por la amenidad con que se han tratado las cuestiones más espinosas, venciendo con fuerza las dificultades mayores, exponiendo con mesura las convicciones y vertiendo claridad sobre los puntos más obscuros.

Así, pues, compañeros míos, convertid vuestra ansiedad expectante, con que me provocabais a responderle, en una más segura esperanza de instruiros juntamente conmigo. Tenemos un guía que es capaz de llevarnos, con la ayuda del Señor, hasta los mismos arcanos de la verdad.

45. Al notar yo por los gestos de la cara que los muchachos se mostraban un poco decepcionados, porque Alipio, al parecer, no iba a responder, les dije sonriendo:

—¿Tenéis acaso envidia de las alabanzas que me ha tributado? Mas por ser tan segura la firmeza de Alipio, no le temo, y para que vosotros me mostréis también vuestro agradecimiento, quiero prepararos contra él, por haber defraudado vuestra esperanza. Leed los libros de los *Académicos*, y cuando veáis allí a Cicerón vencedor de estas bagatelas—¿y qué cosa más fácil que lograr esto?—, obligad a Alipio a sostener mi causa y razonamiento contra aquellos argumentos invencibles de Tulio.

Esta es, Alipio, la onerosa recompensa que te doy en pago de tus falsas alabanzas.

Se rieron ellos con esto, y terminamos el gran debate, no sé si con la debida solidez, pero sí más moderada y prontamente de lo que yo esperaba.

trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum. Nulli autem dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis. Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est (ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem) apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.

44. *Hic postquam sermonis finem me fecisse aspexerunt, quamquam* iam erat nox, et aliquid etiam lucerna illata scriptum erat, tamen illi adolescentes intentissime exspectabant, utrum Alypius vel alio die se responsurum esse promitteret.

Tum ille:

—Nihil mihi aliquando, inquit, tam ex sententia provenisse affirmare paratus sum, quam quod hodierna disputatione discedo superatus. Nec istam meam tantum puto debere esse laetitiam. Communicabo ergo eam vobiscum, concertatores mei vel iudices nostri. Quandoquidem isto se pacto a suis posteris vinci, ipsi etiam fortasse Academici optarunt. Quid enim nobis hoc sermonis lepore iucundius, quid sententiarum gravitate perpensius, quid benevolentia promptius, quid doctrina peritius videri aut exhiberi posset? Prorsus nequaquam digne admirari possum, quod tam facete aspera, tam fortiter desperata, tam moderate convicta, tam dilucide obscura tractata sunt. Quare iam, socii mei, exspectationem vestram, qua me ad respondendum provocabatis, certiore spe mecum ad discendum convertite. Habemus ducem qui nos in ipsa veritatis arcana, Deo iam monstrante, perducat.

45. Hic ego, cum illi puerili quodam studio, quod Alypius responsurus non videbatur, quasi fraudatos vultu se ostenderent:

—Invidetis, inquam arridens, laudibus meis? Sed quoniam de Alypii constantia iam securus nihil eum timeo, ut vos quoque mihi gratias agatis, instruo vos adversus illum qui tantam intentionem vestrae exspectationis offendit. Legite *Academicos;* et cum ibi victorem (quid enim facilius?) istarum nugarum Ciceronem inveneritis, cogatur iste a vobis hunc nostrum sermonem contra illa invicta defendere. Hanc tibi, Alypi, duram mercedem pro mea falsa laude restituo. Hic cum arrisissent, finem tantae conflictionis, utrum firmissimum nescio, modestius tamen et citius quam speraveram fecimus.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] *La fortuna.*—San Agustín reprueba *(Retract.* I 1,2) el empleo frecuente de la palabra *fortuna,* si bien no la consideraba como una deidad, al estilo de los paganos, porque a su jurisdicción pertenece lo fortuito. *Praesit fortuitis, voceturque Fortuna (De civ. Dei* IV 10: ML 41,121). Propiamente no existe la fortuna, pues la distribución de todos los bienes se debe a Dios. *Sed aut fortuna intelligenda est pro his rebus quae fortuito videntur accidere, non quia numen aliquod sit, cum haec ipsa tamen quae fortuita videntur, causis occultis divinitus dentur (Quaest. in Heptat.* 1,91: ML 34,571).

[2] Romaniano formaba parte de los amigos de San Agustín, a quienes ganó para la secta maniquea con el magnetismo de su personalidad, durante su permanencia activa y militante entre los discípulos de Manés: «Por este mismo tiempo, que se prolongó por espacio de nueve años, desde el decimonono de mi edad hasta el vigésimooctavo, yo fuí seducido y seducía; yo, juguete de varios apetitos, fuí engañado y engañaba: paladinamente, por la profesión de las artes que llaman liberales; a la encubierta, con mentido nombre de religión» *(Conf.* IV 1). Romaniano fué también de los más activos promotores de la vida común para buscar la sabiduría: .Parecíanos que en esta compañía nos podíamos asociar hasta diez compañeros, entre los cuales había muy ricos, singularmente Romaniano, conmunícipe mío y familiarísimo mío desde la infancia, quien por ciertas graves preocupaciones de negocios en aquella sazón había venido a la corte. Y era él precisamente quien más urgía este plan; y por cuanto su fortuna superaba con mucho la de los otros, tenía la mayor autoridad para persuadirlo» *(Conf.* VI 14).

[3] La mente, *mens,* en el lenguaje agustiniano significa la porción más excelente del espíritu: *Non igitur anima, sed quod excedit in anima, mens vocatur... Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinent eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente (De Trin.* XV 7,11: ML 42,1065). Estos pasajes serán el alimento preferido de la mística cristiana, la cual ha hecho suya la distinción entre *porción superior* e *inferior del alma.* Igualmente, la filosofía moderna simpatiza con esta distinción, que nos recuerda la doctrina de los platónicos sobre el *nous* y la *psiché.* Según la antropología platónica, el hombre es un compuesto de una parte somática y corruptible, que es el cuerpo, y de una porción espiritual y eterna, que se dualiza en el alma racional *(psiché)* y en la inteligencia intuitiva *(nous).* Este *nous* traduce San Agustín por *mens.*

También admite San Agustín una distinción, clásica en la filosofía cristiana, entre la *ratio inferior* y *ratio superior,* la primera ordenada a la acción y la segunda a la contemplación *(De Trin.* XII 3,3: ML 42,1388).

[4] *Importancia de Cicerón en la filosofía.*—Sin duda él insertó en el genio práctico de los romanos afanes de especulación, vulgarizando los temas de la filosofía helénica. Fué un ecléctico. Grandes fueron sus servicios a la cultura latina, como historiador de la filosofía, pues por él particularmente se transmitieron y conservaron tantas noticias acerca del sistema académico y de la filosofía de la Stoa, de Platón y de Aristóteles. En él se refleja el rasgo íntimo de la filosofía romana, que

Ueberweg llama «die innerliche Beglückung des Sujektes», la íntima satisfacción del sujeto *(Grundriss der Geschichte der Philosophie* I 38, Berlín 1920). Véase sobre Cicerón a B. Jansen, *Die Doppelbedeutung der ciceronianischen Weltweisheit en Wege der Weltweisheit* p.45-63; P. Thonnard, *Précis d'histoire de philosophie* p.158-59.

[5] *El cuerpo, cárcel del alma.*—Es idea familiar al neoplatonismo, cuya ascesis particularmente se cifra en la liberación de la esclavitud corporal que la aprisiona. También los pitagóricos decían que el cuerpo es la tumba del alma *(sôma syma).* La unión del cuerpo y alma la concebían. no como una información, sino como una cohabitación o yuxtaposición. San Agustín no profesó tales ideas, ni podía profesarlas, admitiendo el dogma de la creación de la materia y de la formación del cuerpo humano por Dios. La palabra *cárcel,* aplicada al alma, es rarísima en él y tiene un sentido moral, no ontológico: *Posset dici et corpus nostrum carcer, non quia carcer est, quod fecit Deus, sed quia poenale et mortale. Duo enim consideranda sunt in nostro corpore: figmentum Dei et poena meriti. Tota ista forma, status, incessus, membra ordinata, sensuum dispositiones, videre, audire, olfacere, gustare, contingere; omnis haec compago et fabricae distinctio, non potuit fieri nisi a Deo, qui omnia operatus est, caelestia, terrestria, summa et ima, visibilia et invisibilia. Quid ergo ibi poenale nostrum? Quod corruptibilis caro, quod fragilis, quod mortalis, quod indigens: hoc non erit in praemio. Ergo si caro carcer est tibi, non corpus est carcer tuus, sed corruptio corporis tui (En. in Ps.* 141,18: ML 37,1843). San Agustín elogia el cuerpo humano como una maravilla de la omnipotencia y sabiduría del Creador, y combate a los neoplatónicos, que enseñan que debemos fugarnos de él. (Cf. *Serm.* 241,7,7: ML 38,1537; *De civ. Dei* XXII 26: ML 41,794.)

[6] Es la definición de Cicerón: *Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur scientia (De offic.* II 2 p.327: «Opera Ciceronis», III). *«Illa autem sapientia quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia» (De offic.* I 43,322). *«Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam, cognitionemque quae cuiusque rei causa sit» (Tuscul.* IV 26,439: «Opera», II, ibid., V 3,453).

[7] *La adivinación.*—San Agustín admite dos clases de adivinación: en primer lugar, la que procede de Dios, como en los profetas, que anuncian los acontecimientos futuros; en segundo lugar, la que procede de los demonios, o espíritus falaces que embaucan a los hombres, como a este Albicerio, a quien recuerda con tanto entusiasmo Licencio. *Metuenda est aeriorum animalium mira fallacia, quae per rerum ad istos sensus corporis pertinentium quasdam divinationes nonnullasque potentias, decipere animas facillime consuerunt, aut periturarum fortunarum curiosas aut fragilium cupidas, aut inanium formidolosas miraculorum (De ordine* II 9,27: ML 32,1007). Cf. *De divinatione daemonum* (ML 40, 582-591) sobre las causas por que Dios permite la adivinación de los demonios. Sobre la adivinación de los astrólogos véase *Conf.* VII 6. Sobre Albicerio cf. C. Bindemann, *Der Heilige Augustinus* I p.146 (Berlín 1844).

[8] *Naturaleza de los demonios.*—En tiempo de San Agustín no se tenían sobre la espiritualidad de los demonios las ideas de hoy. El los creía formados de un cuerpo aeriforme y sutilísimo, con tres ventajas muy superiores a los hombres, en que radica su potencia adivinatoria: *acrimonia sensus, celeritas motus, diuturna rerum experientia,* agudeza de los sentidos, extraordinaria celeridad de movimientos y experiencia

acumulada. Con estas cualidades pueden anticiparse a manifestar cosas futuras, a las que no pueden llegar los hombres por la terrena pesadumbre de sus sentidos. Pero los demonios no están libres de engaños y errores, «porque no poseen aquella alteza del espíritu de profecía, que es obra de Dios por medio de sus ángeles y santos». Por lo cual *veracissima sunt angelica et prophetica oracula (De div. daem.* VI 10: ML 40,586). Cf. E. MANGENOT, *Démon d'après les Pères* («Dictionnaire de Théologie Catholique», IV col.368ss).

[9] Sobre el entusiasmo que despertaron en San Agustín los libros de los neoplatónicos y las ideas principales que halló en ellos, véanse las *Confesiones* VII 9. Cf. R. JOLIVET, *S. Augustin et le néoplatonisme chrétien* (París 1932). ID., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1930); CH. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (París 1920).

[10] Sobre el episodio de la lectura de San Pablo y los efectos que le produjo, cf. *Conf.* VII 21. El aspecto milagroso del cristianismo siempre lució a los ojos de San Agustín como criterio de la fe o motivo de credibilidad.

[11] *Filosofía y filocalia.*—En las *Retract.* I 1,2, reprende el Santo el haber utilizado la fábula sobre el origen y parentesco de la filosofía y filocalia. Platón, en el *Simposion*, estrechó la relación entre el Eros y la sabiduría. En la raíz misma de la filosofía está el amor, que busca la belleza. La sabiduría aspira también a las cosas bellas. El amor debe ser filósofo, amigo de contemplar lo hermoso, porque de la hermosura del cuerpo sube a la hermosura espiritual del alma, y de ésta a la contemplación de las ideas puras o arquetipos de cuanto existe. Y entonces posee la sabiduría. Si bien San Agustín rechaza la fábula platónica, con todo, el profundo parentesco entre la verdad y la belleza subsiste a sus ojos. La verdad encierra la suprema hermosura. *Pulchrior est veritas Helena graecorum*, ha escrito en uno de sus primeros libros: la verdad es más hermosa que la Helena de los griegos.

[12] *La definición de Zenón.*—El fundador del estoicismo fué Zenón de Citium, en Chipre (336-264). Un naufragio decidió su vocación filosófica, y fundó la escuela estoica, que recibió este nombre del Pórtico (Stoa Poíkile). uno de los más bellos de Atenas. Cleantes, Crisipo, Posidonio, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio son sus principales maestros. En la teoría del conocimiento profesaron un empirismo sensualista, que provocó como reacción la segunda Academia. Tanto Zenón como Crisipo influyeron en los académicos. «Sin Crisipo, yo nada sería», decía Carnéades, según refiere Diógenes Laercio. La definición de Zenón sobre la comprensión fué decisiva en este punto, porque Arquesilao y Carnéades se esforzaron en mostrar que es inverificable en el conocimiento humano. Sobre la definición de Zenón véase a CICERÓN, *Acad.* II 6,15; V. BROCHARD, *Les sceptiques grecs* (París 1887).

[13] *El argumento sorites.*—Los académicos empleaban frecuentemente el argumento llamado *sorites* o acerbo, porque se compone de muchas proposiciones, enlazadas de modo que el atributo de la primera pasa a ser el sujeto de la segunda, y el atributo de la segunda, sujeto de la tercera, y así sucesivamente hasta la conclusión, en que se unen el sujeto de la primera y el atributo de la última. Cicerón llama a este argumento *lubricum sane et periculosum locum; vitiosum interrogandi genus (Acad.* II 28,52).

[14] *Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón.*—Rigieron la Academia, el primero del año 110 al 85. y el segundo del 85 al 69. Filón había sucedido a Clitómaco. Cicerón le conoció en Roma hacia el año 86, y

a Antíoco en Atenas el año 79. Filón volvió al dogmatismo de la primera Academia, y fué considerado como iniciador de una cuarta escuela o dirección de carácter dogmático. Antíoco dió una quinta dirección sincretista, que aspiraba a la armonía de las escuelas académica, peripatética y estoica. (Cf. UEBERWEG, o.c., I p.489.)

[15] *Los físicos antiguos*—Fueron los milesios, o investigadores de la naturaleza, Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc. Tema de su especulación era el elemento primordial del cosmos, o la naturaleza *(fysis)*. Aristóteles los llamo *fysiologoi*, los físicos. (Cf. JULIÁN MARÍAS, *Historia de la filosofía* p.29-33; UEBERWEG, o.c., I.)

[16] *Fuentes de la historia de la filosofía de San Agustín.*—Desde la lectura del *Hortensius*, San Agustín se dedicó ardientemente al estudio de la filosofía. *Quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis (Conf.* V 3). ¿Qué filósofos conoció entonces? No es fácil determinar la extensión de sus lecturas filosóficas. Ciertamente conoció obras de Aristóteles, Platón, Plotino, Porfirio, Varrón, Cornelio Celso, Apuleyo, Lucrecio, Séneca... Mas sobre todo Cicerón le dió las noticias históricofilosóficas que expone en sus libros. Sus libros *De amicitia, De academicis, Hortensius, De finibus bonorum et malorum, De officiis, Tusculanae, De Republica*, contienen una suma muy rica de informes históricos de la filosofía. Ya el *Hortensius* resumía las ideas de las sectas filosóficas *(Conf.* III 5). En el primer libro de los *Académicos* expone el pensamiento de Sócrates, de Platón, Aristóteles, Teofrasto, Zenón, y cita a Straton, Speusipo, Xenócrates, Polemón, Crates, Crantor, Demócrito, Anaxágoras, Arquesilao... Los libros *De finibus* son expositivos y críticos de sistemas filosóficos; epicureísmo, estoicismo, peripatetismo. Principal fuente de los conocimientos de la historia de la filosofía de San Agustín es Cicerón. (Cf. G. COMBES, *S. Augustin et la culture classique*, París 1927.)

[17] *La duda académica en San Agustín.*—Ya se ha indicado y probado que el Santo no llevó la duda escéptica a Casicíaco. Había superado para entonces las dificultades y embarazo que le había puesto el relativismo de la antigüedad. Es decir, creía ya en la aptitud y capacidad natural del entendimiento humano para conocer la verdad y en el método o camino que a ella conduce. Profesaba igualmente la certidumbre de una suma considerable de verdades, de orden natural y aun sobrenatural. Con todo, se le abría ante los ojos un campo inmenso de observación, del dominio de la duda o de opiniones, que iría explorando a lo largo de su vida. (Cf. P. FABO, *La juventud de San Agustín* c.8 «Del escepticismo académico», Madrid 1929.)

[18] *El probabilismo académico.*—Adviértase que el probabilismo de la escuela académica no debe confundirse con el probabilismo de los moralistas católicos, los cuales permiten en ciertos casos obrar con una conciencia simplemente probable. El probabilismo de estos últimos no atañe a la capacidad radical del entendimiento para reconocer la verdad, sino se refiere a la solución de ciertos casos prácticos de incertidumbre de una ley, en que es lícito favorecer a la libertad, apoyándose en una razón sólida. El sistema de la moral católica se basa sobre la certeza de muchas leyes de orden natural y positivo que regulan los actos de la conciencia en su mayor parte. Los probabilistas exigen que para que una ley sea obligatoria debe ser cierta, y ésta es una razón contradictoria al principio académico.

[19] *La filosofía y la sabiduría.*—Salen a luz en estos pasajes de San Agustín reminiscencias del primitivo concepto de la filosofía. El

filósofo es propiamente el amante o aspirante a la sabiduría. Según Platón en el *Simposion*, los dioses no filosofan ni desean hacerse sabios, porque lo son ya; el que posee la sabiduría no filosofa, así como tampoco el ignorante, que ni siquiera barrunta su excelencia. El filósofo es un ser intermediario entre el sabio y el ignorante, un *metaxy*, como quería Platón. (Véase Julián Marías, o.c., p.69-70.) Subyace, pues, en la raíz misma de la filosofía un deseo de conocer y una humildad o conocimiento de la indigencia propia, del saber que le falta. De aquí nacen dos relaciones importantes, lo mismo en la filosofía platónica que en la agustiniana: una con el *eros* o el amor y otra con la Verdad última, que coincide con el mismo Dios. La filosofía agustiniana será una filosofía amorosa y humilde, con un gran sentido reverencial del misterio del mundo.

[20] Se trata, al parecer, de acertijos y juegos de ingenio con que se entretenían los pastores en el ocio de su profesión. Algunos creen que en el enigma de Dametas se trata del escudo de Ayax, donde estaba pintado el cielo, y que sólo tenía tres codos de anchura. Y en el de Menalca se alude a las monedas que llevaban la efigie de Augusto. (Véase *P. Virgilii Maronis opera. Recensuit commentariolo et indice instruxit Sixtus Colombo*, Turín 1932.)

[21] Proteo es el dios polimórfico y marino, que no se deja coger por Menelao sino después de un sinnúmero de transformaciones, en las cuales aparece como león de melena enorme, como dragón, como jabalí, como onda fugitiva, como follaje de floresta umbría, como árbol, como fuego. Los mitólogos modernos lo consideran como el símbolo antropomórfico del mar. Homero *(Odisea* IV 400ss) habla de él, y Virgilio *(Georg.* IV 386ss) lo presenta en los abismos del mar Carpatiano, recorriendo los mares en un carro tirado por monstruos marinos y caballos de dos patas. Alipio usa la imagen para significar el multiforme aspecto de la verdad.

[22] Así la define Cicerón: *Est autem amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate summa consensio (Laelius seu de amiticia* VI 462: «Opera», III).

[23] El manto *(pallium)* era un signo distintivo de los filósofos griegos.

[24] Los cínicos eran discípulos de Antístenes (422-365), y se distinguían por su menosprecio de la virtud y de los convencionalismos sociales. Diógenes se hizo célebre entre ellos. (Véase Ueberweg, I p.450ss).

[25] La escuela de Platón recibió el nombre *Academia* de Academos, propietario de los jardines donde Platón estableció su magisterio filosófico, en vez de disputar, como los sofistas y los cínicos, en las plazas y calles por captarse la admiración del vulgo.

[26] Cicerón alude frecuentemente a la doctrina de la percepción de Zenón, que San Agustín recuerda aquí. *Visis non omnibus adiungebat fidem, sed iis solum, quae propriam quamdam haberent declarationem earum rerum quae viderentur. Id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile... Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem iis rebus quae manu prenderentur (Acad.* I 11,97). Era el criterio de evidencia el que proclamaba cómo válido para la percepción de la verdad, pero dentro del sensismo.

[27] Crisipo fué el segundo sucesor de Zenón en la escuela estoica (282-204). Llevó fama de gran dialéctico. (Véase Ueberweg, o.c., I p.436.)

[27*] «El sentido de este pasaje, un poco obscuro, es el siguiente: Carnéades se remite, fuera de los problemas de la filosofía, al sentido común «tinieblas de los ignorantes». Si él se engaña, «los ciegos (los que siguen el sentido común), sobre todo si son orgullosos, no podrán tomar un pretexto para juzgar y condenar una doctrina que no está comprometida con los errores de orden práctico» (Jolivet, o.c., p.155).

[28] Caco es el ladrón mitológico de quien habla Virgilio *(Aeneid.* VIII 190ss):

Hic spelunca fuit, vasto samota recessu,
Semihominis Caci facies quam dira tenebat,
Solis inaccesam radiis.

En esta horrenda cueva perpetró los crímenes, de que le vengó Hércules.

[29] Alude San Agustín con el *sponte declinare* de la teoría atomista a la doctrina del *clinamen* de Epicuro, quien admitió, como Demócrito, que todo el universo se ha formado de una masa de átomos en número infinito, de formas variadas, que caen en el vacío. Mas para explicar sus combinaciones y evitar la ciega necesidad sin destruir el orden, completó su atomismo con la teoría del *clinamen*, o ligera desviación que toman los átomos en su dirección, sin causa ni ley fija. Ella ha servido para formar el orden actual del mundo. (Cf. Cicerón, *De finibus* I 18ss; *De natura deorum* I 69; F. J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie* n.109 p.149; Ueberweg, o.c., p.460ss.)

[30] Los epicúreos, como sensistas, ponían el criterio de la verdad en las impresiones de los sentidos: *Aliud iudicium Protagorae est...; aliud Epicuri, qui omne iudicium sensibus et in rerum notitiis, et in voluptate constituit* (Cicerón, *Acad.* II 45,75).

[31] Los cirenaicos fueron discípulos de Aristipo de Cirene, el cual sostenía que el soberano bien del hombre reside en el placer actual e inmediato y que los placeres del cuerpo aventajan a los del espíritu. Conforme a esta doctrina, su criteriología era sensista: *Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii* (Cicerón, l.c. *Acad.* II 45,75).

[32] Alude San Agustín a la astucia engañosa de los griegos, manifestada en la dialéctica y en la guerra, sobre todo en el artificio del caballo de Troya:

Tum vero ardemus scitari et quaerere causas,
Ignari scelerum tantorum artisque Pelasgae...
....
Ille dolis instructus et arte Pelasga
Sustulit exutas vinclis ad sidera palmas.
(Aeneid. II 105-6.152-3.)

[33] Cf. Cicerón, *Acad.* II 66.

[34] Lúculo dice contra Cicerón: *Qui aut visum aut assensum tollit, is omnem actionem tollit et vita (Acad.* II 12,27). Y en otra parte: *Ergo hi qui negant quidquam posse comprehendi, haec ipsa eripiunt vel instrumenta vel ornamenta vitae: vel potius etiam totam vitam evertunt funditus, ipsumque animal orbant animo* (ibid., 10,23). *Quomodo autem moveri animus ad appetendum potest, si id quod videtur non percipitur, accommodatumque naturae sit an alienum?* (ibid., c.8,19).

[35] Con esta expresión: «vender las palabras», se sirve también en las *Confesiones* para significar su antigua profesión de retórica, *nundinae loquacitatis, cathedra mendacii:* «Y me plugo delante de vuestro acatamiento, no romper con un golpe estrepitoso, sino substraer poco a poco el ministerio de mi lengua de las ferias y mercados de la locuacidad, no fuese que ulteriormente los mozos que meditan, y no vuestra ley, ni

tampoco vuestra paz, sino las insanias mendaces y las contiendas forenses, comprasen de mi boca armas para su furor» *(Conf.* IX 2).

[36] Cf. SALUSTIO, *Catilina* 20.

[37] Ferécides Sirio, del siglo VI antes de Cristo: *Pherecides Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos. Hanc opinionem discipulus eius Pythagoras confirmavit* (CIC., *Tuscul.* I 16). Cf. UEBERWEG, I 32.36.62.629.692. Compuso un tratado sobre la naturaleza de los dioses, muy enigmático, según Clemente de Alejandría.

[38] Polemón, filósofo platónico, discípulo de Xenócrates, maestro de Zenón y Arquesilao: *Iam Polemonem audiverant assidue Zenon et Arcesilas* (CICERÓN, *Acad.* I 9). Se mantuvo fiel en lo esencial a la doctrina platónica. (Cf. UEBERWEG, o.c., 24.27-28.)

[39] *El secreto de Arquesilao.*—San Agustín alude repetidas veces al aspecto misterioso y esotérico de la doctrina académica. Acoge, sin duda, esta piadosa opinión para defender a sus agudísimos maestros de la deshonra de la duda universal o relativa. Según él, pues, tenían dos clases de doctrina: una secreta, platónica y misteriosa, que sólo revelaban a los encanecidos en la edad y en el estudio de la filosofía, y otra común, más bien negativa, que defendían en sus disputas públicas. En Arquesilao se observaba una actitud anfibia: *quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret, ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare* (CICERÓN, *De oratore* III 18,67). Esta opinión del secreto de los académicos la defendieron, entre los antiguos, Diocles de Gnido, Sexto Empírico, Numenio, Metrodoro, y entre los modernos se cuentan Geffer *(De Arcesila,* Gottingen 1842), L. Credaro *(Lo scepticismo degli Academici),* F. Ravaisson, quienes se inclinan a admitir el dogmatismo secreto de los discípulos de Arquesilao. Tampoco Ueberweg cree en una ruptura completa entre la antigua y la media Academia. (Cf. HINZEL, *Untersuchungen z. Cic. III* p.216ss; J./H. VAN HAERINGEN, *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus* p.100-110; CH. BOYER, *L'idée de vérité* p.44-46.)

[39*] «El sentido parece ser el siguiente: para purificar a Arquesilao de la calumnia, que le presentaba como adicto a Zenón y su materialismo, la crítica de Carnéades se aplicó radicalmente a todas las opiniones de sus predecesores, lo que le granjeó fama de pretencioso y arrogante» (R. JOLIVET, o.c., p.193).

[40] Carnéades, natural de Cirene (214-128 a. C.), fundó la tercera Academia después de haber oído las lecciones de Hegesimo. Su mérito principal consiste en la teoría de la probabilidad, o digamos de la razón práctica, con que mitigó el rigorismo de Arquesilao. Carnéades negaba la posibilidad del conocimiento cierto y el carácter científico de las leyes naturales. No es posible, según él, la demostración, pues la conclusión vale tanto como las premisas. Pero éstas descansan sobre la demostración de otras premisas, y la de éstas en otras, y así indefinidamente en un retroceso a lo infinito, que imposibilita todo conocimiento cierto. Fué muy erudito en filosofía y de una extraordinaria agudeza para la polémica: *Carneades autem nullius philosophiae partes ignarus... incredibili quadam fuit facultate* (CICERÓN, *Acad.* I 12,99). Le llama también el hombre más valiente y facundo en el decir *(De orat.* I II). Cf. GOURAND, *De Carneadis Academici vita et placitis* (París 1848); UEBERWEG, I 492.

[41] Sobre Filón de Larisa y Antíoco Ascalónica véase la nota 14. Mnesarco fué filósofo estoico, y vivió a fines del siglo II y principios del siglo I antes de Cristo. Fué discípulo de Panecio de Rodas, y, según Zeller, comenzó a inclinarse al sincretismo. (Cf. UEBERWEG, ibid., 689.)

[42] San Agustín muestra aquí, partiendo de consideraciones filosóficas, la necesidad moral de la encarnación del Hijo de Dios, para que con su doctrina y ejemplo las almas desterradas de la patria verdadera, que es el mundo inteligible, o el cielo, emprendan la vuelta allí. Esta regresión de las almas al principio de su origen es familiar a la filosofía neoplatónica. Ya entonces comenzó el catecúmeno de Casicíaco a vislumbrar el misterio de la humildad del Verbo de Dios.

BIBLIOGRAFIA

KNÖLL (PIUS): *S. Aurelii Augustini «Contra academicos» libri tres, «De beata vita» liber unus, «De ordine» libri duo. Recensuit Pius Knöll:* CSEL 53 (Vindobonae - Lipsiae, Holder - Pichler - Tempsky. A. G. MCMXXII).

JOLIVET REGIS: *Oeuvres philosophiques de S. Augustin: «Dialogues philosophiques»: I. Problèmes fondamentaux. «Contra academicos», «De beata vita», «De ordine». Texte de l'édition bénédictine. Traduction, introduction et notes* (París 1939).

DREWNIOK (P.): *Augustini «Contra academicos» libri tres* (Vratislaviae).

BOYER (CH.): *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin* (París 1921). Libro muy importante para conocer la doctrina epistemológica de San Agustín.

IDEM: *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Augustin* (París 1920).

BINDEMANN (C.): *Der Heilige Augustinus* 4 vols. (Berlín 1844).

HAERINGEN (H. VAN): *De Augustini ante baptismum rusticantis operibus* (Groningue 1907) 124 pp.

WOERTER (FRIEDRICH): *Die Geistesentwickelung des Hl. Augustinus bis zu seiner Taufe* (Paderborn 1892).

OHLMAN (D.): *De S. Augustini Dialogis in Casiciaco scriptis* (Strasbourg 1897) 81 pp.

POUJOULAT: *Histoire de S. Augustin* (París 1852) 2 vols.

ALFARIC (PROSPER): *L'évolution intellectuelle de S. Augustin:* I. *Du manichéisme au néoplatonisme* (París 1918).

GILSON (ETIENNE): *Introduction à l'étude de S. Augustin* (París 1929).

MARTIN (JULES): *Les grands philosophes: S. Augustin* (París 1923).

BAUMGARTNER (MATÍAS): *Los grandes pensadores: San Agustín, Santo Tomás, Giordano Bruno* (Madrid 1925).

THONNARD (F. J.): *Précis d'histoire de la philosophie,* nueva edición (País 1941). Ofrece una síntesis muy apreciable de la filosofía agustiniana.

MONTANARI (PRIMO): *Saggio di filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Turín 1931).

MARTIN (J.): *S. Augustin a Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion:* «Annales de Philos. Chrétienne», dic. 1898 y enero 1899.

MONDADON (LOUIS DE): *Les premières impressions catholiques de S. Augustin:* «Etudes», 20 mayo y 5 junio 1909.

IDEM: *Du doute méthodique chez S. Augustin:* «Recherches des Sciences Religieuses», IV (1913) p.76-78.

THIAUCOURT (C.): *«Les Academiques» de Cicéron et le «Contra Academicos» de S. Augustin* (París 1903).

BLANCHET (LÉON): *Les antécedents historiques du «Je pense, donc je suis»* (París 1920).
LEDER (HERMANN): *Untersuchungen ueber Augustins Erkenntnislehre in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes* (Marburgo 1901) p.93.
STORZ (J.): *Die Philosophie des Hl. Augustinus* (Friburgo de Brisgovia 1882).
SLADECZEK (FR.): *Die Selbsterkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem Hl. Augustinus:* «Scholastik», v (1930) p.329-356.
JANSEN (BERNHARD): *Aus dem Bewustsein zu den Dingen:* «Philosoph. Jahrbuch». 42 (1929).
HESSEN (JOHANNES): *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlín y Bonn 1931).
GRABMANN (MARTIN): *Grundgedanken des Heiligen Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1929).
GROS (HELENE): *La conversion de S. Augustin* (París).
PETRUS VALENTIA ZAFRENSIS: *Academica seu de iudicio erga verum,* apéndice en *Opera Ciceronis* III p.606-641 (Genevae, apud Fratres Cramer, MDCCLVIII). Estudio muy útil para conocer el sistema académico.
MELZER (E.): *Augustini et Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione* (Neisse 1860).
NAVILLE (ADRIÁN): *S. Augustin: Etude sur le développement de sa pensée jusqu'a l'époque de son ordenation* (Ginebra 1872).
GUDEMAN (A.): *Sind die Dialogue Augustins historisch?:* «Sylvae Monacenses» (Munich 1926).
SOUTER (A.): *Augustinian Readings in Cicero and Pliny:* «Classical I. Review» (1900) 5 p.264.
FABO, O. R. S. A. (FR. PEDRO): *La juventud de San Agustín* (Madrid 1929).
VEGA, O. S. A. (A. CUSTODIO): *Introducción a la filosofía agustiniana:* BAC, «Obras de San Agustín», t.2 (Madrid 1946).

DEL LIBRE ALBEDRIO

VERSIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DEL

P. EVARISTO SEIJAS

I N T R O D U C C I O N

I. Al convertirse Agustín, primero al platonismo y luego al cristianismo, hubo de dar en su interior un adiós sincero y eterno al maniqueísmo, cuyas doctrinas, a la luz de las nuevas verdades, aparecían ya como un conjunto abigarrado de absurdos y disparates sin sentido. Pero no en vano habían hecho nido en su pecho durante nueve años seguidos, los más dulces y floridos de su juventud. El vaso que ha tenido largo tiempo un licor o perfume intenso, escribe el poeta mantuano (y el Santo recuerda oportunamente en otra ocasión con motivo de sus lecturas clásicas), aun después de vaciado y lavado conserva persistente el olor de su primera esencia. Agustín había llenado bien el vaso de su inteligencia con las doctrinas deletéreas del maniqueísmo; ¿qué de extraño era que, apegado a ellas durante tantos años con sinceridad y simpatía, dejaran en su alma el olor punzante de su recuerdo y el dejo o resabio persistente de su primera aquiescencia? [1] Si el escepticismo de la nueva Academia, con haber sido en él esporádico y fugaz, dejó en su alma una fuerte levadura de pesimismo y desconfianza, que más tarde se vió precisado a combatir por medio de serias meditaciones y disputas con sus amigos y discípulos. a fin de arrancarla y expelerla de sí totalmente, purgando por tal medio una y otra vez su conciencia, en expresión gráfica suya [2], ¿cuánta no dejarían doctrinas tan alegremente recibidas, tan halagadoras para los sentidos y pasiones y tan simplistas en sus soluciones morales y metafísicas? Esta es, sin duda. la razón por qué, apenas abandona su cátedra y se retira a Casicíaco, se entrega de lleno y con todo el ardor de su temperamento africano a la obra de limpieza y desmonte interior, a una verdadera y honda catarsis intelectual, revisando pieza por pieza todo el engranaje de su vida interior, para cerciorarse de la resistencia y valor de cada una y de la seguridad del terreno conquistado.

Y ésta es también por qué todas las obras del Santo de este primer período de su actividad intelectual son eminentemente apologéticas y combativas, si se exceptúan el precioso juguete literario *De magistro* y los seis libros *De musica,* de redacción algo tardía también, a pesar de que casi todas, o al menos muchas de ellas, revisten caracteres de meros ejercicios escolares o ensayos filosóficos. El *Contra Académicos, De beata*

[1] Cf. BAC, *Obras de San Agustín* vol.2, *Confesiones* p.18ss.

[2] *Contra Academicos* II c.3 n.9: «Ego enim non nihil aliud ago, quam me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus.»

vita, De ordine, De immortalitate animae, De quantitate animae, etc., etc., están inspirados ciertamente en este espíritu de reacción y obedecen a un fuerte deseo de liberación y despojo de su pasado erróneo [3]. Agustín es además gran psicólogo; su enseñanza, y, más que su enseñanza, su experiencia escolar de muchos años, le ha demostrado que no hay mejor medio para afianzarse en un punto doctrinal que defenderlo y propugnarlo con ardor y tesón. La lucha aviva nuestras facultades y la actitud de resistencia aumenta la oposición de la mente, obligándola a descubrir razones que antes tal vez no había advertido. De ahí su afán inmenso e incontenible de escribir y discutir en la quinta de Casicíaco, en Milán y Tagaste, con propios y extraños, con amigos y enemigos, redactando en cuatro años diecisiete obras extensas y profundas, cuando antes en más de quince no había producido sino un endeble tratado de estética [4] y un amanerado y oficinesco panegírico del emperador Valentiniano [5]. Diríase que el error había tenido como encadenado, cual a otro Prometeo, su genio soberano, arrancando de su pecho hasta los menores retoños de vida intelectual y religiosa; y que ahora, al verse libre, rotos ya los diques de su dinamismo inconmensurable, se desborda cual río caudaloso largo tiempo represado [6].

Agustín no se olvida tampoco en los momentos de su conversión, y menos aún en los que la siguieron, de sus antiguos correligionarios; en el maniqueísmo viven todavía sus mejores amigos y protectores, muchos de ellos arrastrados al error por él, y a los cuales quiere hacer participantes de su dicha y buena nueva [7]. Su amor no le da paz ni descanso. Temperamento totalmente homogéneo, en el que no caben fisuras ni elementos contrapuestos; ser totalmente uno e indiviso, allí donde se inclina, allí va todo él sin reservas. Y no sólo él, sino también todos y todo cuanto con él se relaciona y gira. O no serán ya amigos suyos, o, si lo son, habrán de venir a donde él está ahora. El amor no sufre diferencias, y menos las de ideas y sentimientos, y Agustín, que los ama intensamente y como él sabe, y que conoce además los puntos flacos de su antigua creencia, cerca y asedia sus inteligencias y les lanza sin cesar una serie interminable de escritos, fruto de sus meditaciones y discusiones filosóficas en Casicíaco y Roma, rindiéndosele

[3] *Contra Academicos* III c.20 n.43: «Quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eos ista disputatione munitus sum.» Y en las *Retractationes* I c.1 n.1: «Contra Academicos primum scripsi, ut argumenta eorum ab animo meo, quae me movebam, quantis possem argumentis amoverem», etc.

[4] *De pulcro et apto,* del que habla en las *Confesiones,* hoy perdido. Ya el Santo nos dice que se le había extraviado.

[5] Fué pronunciado en Milán ante el emperador Valentiniano II y el cónsul Bantón Habla de él en las *Confesiones.* Tampoco se conserva.

[6] San Agustín dice que las doctrinas académicas le habían hecho *perezoso* e *indolente:* «Unde piger et segnis effectus sum» *(Contra Acad.* II c.9 n.23).

[7] Es magnífico el capítulo que les dedica en las *Confesiones,* cuando, retirado en Casicíaco, meditaba el salmo 4, en el que les veía él aludidos.

todos al fin y, muchos de ellos, siguiéndole a las soledades monacales de Tagaste.

La conquista, sin embargo, de la verdad; la rendición sincera de una inteligencia, no implica ciertamente ni el dominio pleno y total de la misma, ni que allá en lo más recóndito no quede ningún punto obscuro y dificultoso. Agustín había sido conquistado por la verdad, pero aún quedaban resabios de su pasado en el fondo misterioso de su conciencia; aún quedaban puntos obscuros y dificultosos, que a toda costa y cuanto antes deseaba esclarecer. Agustín siente la necesidad de recuperarse totalmente y de recuperar a sus amigos para la verdad, alcanzada con tantos trabajos y fatigas. Su ideal ya no es otro que la conquista propia y la ajena. En este doble sentimiento se inspiran todos sus escritos y discursos, y a través de él es preciso leerlos y estudiarlos.

Aunque el maniqueísmo comprendía una serie complicada de errores y desvaríos de orden religioso, físico y moral, hemos de reconocer que en todos ellos late y se agita el principio o teoría de la existencia del mal: mal metafísico y mal moral. Agustín creyó en otros muchos absurdos maniqueos, como él mismo nos dice en sus *Confesiones;* pero ninguno penetró tan hondo en su corazón como éste. Y es que el problema del bien y del mal lo llevamos todos planteado con caracteres apremiantes en el fondo de nuestra alma, y cuando una solución materialista se ha clavado en ella, no es fácil arrancarla si no es con otro clavo en dirección opuesta. Agustín difícilmente se hubiera podido desprender de ella si el platonismo no hubiera venido a hacer luz intensa en su inteligencia y demostrarle con toda evidencia que el mal no es un ser real existente por sí, sino carencia de bien, privación de ser debido, defecto de integridad natural. Como un castillo de naipes se le vino a tierra en un momento todo el inmenso artilugio ontológico maniqueo, al primer contacto de la luz vivísima que en este punto derramaba la filosofía platónica. Pero, en cambio, el mal moral, la existencia del pecado, la razón última de existir éste, no le parecía tan fácil de comprender y explicar. Agustín, lógico siempre consigo mismo y acostumbrado a ver los problemas y el mundo a través del último sistema que abrazaba, comprendía que si antes había dado todas las soluciones conforme al prisma maniqueo, debía darlas ahora conforme a las nuevas doctrinas profesadas, y que él creía inconcusas, aunque no comprendiese muchas de sus conclusiones. Veía claro que el pecado consistía substancialmente en algo negativo, pero no acertaba aún a comprender bien esa negatividad y menos todavía la razón de su existir, sin complicar de algún modo la providencia y acción de Dios. Ambas cosas preocupaban su inteligencia y deseaba darles un esclarecimiento pleno, para satisfacción interior suya y para respuesta e instrucción de sus amigos en el maniqueísmo, que, bien acomodados con las soluciones deterministas e irresponsables de éste en el orden moral, se resistían a abandonarle.

Ya estando en Casicíaco quiso abordar la cuestión planteando el problema en *De ordine.* Pero comprendiendo que ni él se hallaba suficientemente fuerte para entrar en discusión tan profunda y delicada, y menos aún sus discípulos, completamente bisoños en la materia, desistió de ello, dando intencionadamente a la conversación o disputa un cambio parcial, orientándola hacia el orden de los estudios y el método que se ha de seguir en ellos, si se quiere sacar verdadero fruto de los mismos y llegar a la conquista de la verdad. Con todo, seguía el problema preocupando su mente, y, ya estando en Roma, se decidió a abordarlo, provocado por Evodio, que sentía aún mayores dificultades y preocupaciones en la materia que él. Evodio poseía una cultura bastante extensa, estaba dotado de una agudeza de ingenio poco común y sentía además verdadera obsesión por las dificultades. La larga discusión sobre la naturaleza y cuantidad del alma, que acababa de sostener con Agustín, le había preparado, hasta cierto punto, para esta nueva empresa. Tal es el origen de los tres libros *Sobre el libre albedrío,* obra extensa, profunda y decisiva, de una importancia excepcional por los múltiples y graves problemas que en ella plantea, a más del fundamental sobre la naturaleza, origen y causa del pecado y responsabilidad humana.

II. Los interlocutores de este diálogo, como hemos dicho, son Evodio y Agustín. Evodio era coterráneo de Agustín, y en sus primeros años debió de recibir una instrucción esmerada, aunque no de éste. De joven siguió la carrera militar; mas, cansado de las armas, buscó su refugio en las letras, para la que sentía especial aptitud. No sabemos cuándo trabó amistad con Agustín; desde luego debía de ser ya hombre hecho y derecho. Se convirtió estando en Milán y recibió el bautismo un poco antes que Agustín. No aparece en Casicíaco, aunque creemos que ya por entonces formaba parte de la familia espiritual de éste.

Entre las obras de San Agustín se conservan aún cuatro cartas (a las que hay que añadir una más, descubierta años atrás por el benedictino Dom de Bruyne) de Evodio a Agustín, llenas de exquisita urbanidad y deferencia hacia su antiguo maestro, al cual propone una serie interminable de cuestiones de psicología y mística, que daban no poco que trabajar al Santo. «*Multa quaeris*—le dice éste en la carta 162—*ab homine multum occupato,* y lo que es más grave, crees que puedo despacharlas de prisa dictando su respuesta, máxime siendo cosas tan difíciles que aun dictadas o escritas con gran diligencia apenas pueden ser entendidas por entendimientos tales cual es el tuyo.» Y un poco más adelante le dice que las cuestiones que él presenta «son de tal modo grandes, que dan que enten-

der y sudar a los grandes ingenios». A pesar de esta cariñosa repulsa, en la carta siguiente le endilga otra serie de cuestiones sobre Cristo, a las que el Santo *velis nolis* tiene que contestar, suspendiendo otros trabajos entre manos, con una carta que es todo un tratado.

Más tarde intervino en el concilio de Cartago, quien le delegó con otros Padres para presentarse al emperador Honorio en demanda de justicia contra los donatistas. Intervino en casi todos los concilios de Africa contra los donatistas y pelagianos. Combatió también contra los maniqueos, dejándonos una obra magnífica contra los mismos titulada *De fide contra manichaeos*, que ha andado confundida entre las de San Agustín con su nombre. Intervino en la cuestión pelagiana del convento de Adrumeto y sostuvo una discusión con Proculeyano, que fué origen después de las discusiones que éste tuvo luego con San Agustín.

A juzgar por los diálogos *De quantitate animae* y *De libero arbitrio*, que los lleva él solo, y por las citadas cartas que nos quedan de él, estaba dotado de un espíritu sutil y descontentadizo, aferrándose a veces con verdadera obstinación a las dificultades, que no soltaba hasta verlas totalmente deshechas y esclarecidas. Estas exigencias intelectuales de Evodio se manifiestan más de una vez en la presente obra, contribuyendo con ello a dar mayor movimiento al diálogo, más precisión a los conceptos y mayor amplitud a las pruebas. Agustín trata en todo este diálogo, como en el *De quantitate animae*, con una gran deferencia y consideración a Evodio, a pesar de su obstinación frecuente en sus puntos particulares de vista. La amistad entre ambos debió de ser desde el primer momento estrecha, pues no le abandonará ya más, siguiéndole a Roma, luego a Tagaste, para ser uno de sus primeros monjes. En 396 fué nombrado obispo de Uzala, cerca de Utica, en el Africa Proconsular, desarrollando una gran actividad apostólica y escribiendo libros contra los maniqueos, alguno de los cuales ha llegado hasta nosotros, como queda dicho. Murió el 16 de octubre del 424, seis años antes que su maestro y padre en religión.

De libero arbitrio fué comenzado en Roma, continuado en Tagaste, en los ratos de ocio literario, y terminado en Hipona hacia el 395. Esto explica que en el tercer libro no figure más que una vez Evodio, ausente en Tagaste. Esta larga distancia de fechas nos demuestra que el diálogo es redacción posterior a las discusiones habidas en Roma y Tagaste, aunque, es de suponer, respondan fielmente al pensamiento de los interlocutores, bien que aquilatado ya y limado, pues la perfección y exactitud que muestra acusa un gran estudio en sus autores.

III. El objeto de la presente obra es *el origen del mal*. Evodio, que parece el iniciador de la discusión, abre el diálogo con esta franca pregunta: «Dime, te ruego, ¿acaso no es Dios el autor del mal?» Y un poco más adelante: «Y bien, puesto que me obligas a que confiese que nosotros no aprendemos a hacer el mal, dime: ¿cuál es la causa de que obremos el mal?» Agustín le contesta con estas sentidas palabras, que son como el motivo de la obra: «Precisamente acabas de mover una cuestión que me atormentó sobremanera siendo yo aún muy joven, y que después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos. Y tan deshecho quedé de esta caída y tan abrumado bajo el peso de tantas y tan insulsas fábulas, que, si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla. Y porque, en orden a mí, actuó con tanta eficacia, que resolví satisfactoriamente esta cuestión, seguiré contigo el mismo orden que yo seguí y que me puso a salvo. Séanos Dios propicio... Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?» Palabras a las que Evodio pone este colofón: «Acabas de formular con toda claridad y precisión la duda que cruelmente atormenta mi corazón y lo que nos ha traído a esta discusión en que estamos empeñados.»

Realmente no se podía hablar ni plantear la cuestión con mayor claridad y precisión. Pero ¿cómo conocer a fondo el origen del pecado sin antes conocer su esencia? ¿Y en qué consiste el pecado? Agustín no define éste hasta el fin del primer libro, tratando antes de averiguar cuál es la fuente y causa del mismo, cuáles los motivos por los que el alma peca, qué papel ejercen en él las pasiones, la razón, la ley eterna y temporal, para llegar a esta conclusión final: el hombre, como todo ser, está sometido a una ley eterna e inmutable, la cual no debe traspasar; no obstante, acosado por el apetito de bienes o placeres prohibidos por esa misma ley, el hombre abandona a veces ésta por seguir aquélla. Con todo, nada hay que pueda forzar fatalmente al hombre y su libre albedrío a obedecer a las pasiones; éstas pueden tentarle, seducirle, hacerle fuerza, pero no violentarle irresistiblemente a que las siga y obedezca. La concupiscencia es ocasión de pecar, pero no la causa del pecado, que radica en el libre albedrío. Luego el libre albedrío es un mal para el hombre, exclama Evodio. ¿No sería mejor carecer de tan triste prerrogativa? *Videmur*—dice—*non nos fuisse peccaturi si isto careremus, et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existimetur*. A lo que le contesta el Santo: *Nullo modo istuc timueris, sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum*

est. Realmente era necesario tomar las cosas más despacio y desde más arriba, si se quería resolver la cuestión con claridad y acierto.

El segundo libro lo ocupa casi todo la llamada prueba de la existencia de Dios, en la que Agustín expone de paso su teoría acerca del conocimiento, comenzando desde el sensible y animal hasta el puramente intelectual y abstracto. Bajo este aspecto revisten estos capítulos un interés singularísimo para la noética agustiniana. En ellos se preconiza, además, el método ascensional del Santo: de los objetos exteriores a los sentidos, de los sentidos externos a los internos, de los sentidos internos a la razón, de la razón a las verdades eternas e inmutables, o mundo inteligible, y del mundo inteligible a Dios. Dios está reclamado por la existencia del mundo inteligible, del que no podemos dudar. Agustín llega por una serie de razonamientos al concepto de Dios como un ser esencialmente bueno, totalmente bueno e infinitamente bueno, de quien procede todo ser y toda bondad. Todo lo que hay, pues, de bueno en el mundo, viene necesariamente de Dios, y será tanto más bueno cuanto más participe de su bondad; luego el mal de la criatura está en la menor participación o en la carencia debida de tal bondad. Agustín da un paso más. El libre albedrío es en sí mismo un bien, no un mal (c. XVIII ss.). Luego expone cómo el abuso de un bien no implica que ese bien se convierta en un mal. Los ojos, los brazos, la lengua, etc., aunque se conviertan en instrumento de mal para el hombre y se empleen en cosas malas, no dejan por eso de ser un bien en sí, ¿por qué lo ha de ser el libre albedrío? Todos amamos la libertad, todos queremos la libertad, todos suspiramos por la libertad, como un bien soberano, como el mayor bien de que puede gozar el hombre en la tierra; y si sólo la pérdida de la libertad externa, material, la consideramos como un mal inmenso, ¿qué no será la que atañe a la misma voluntad, y que llamamos libre albedrío? Si el mal radicase en la esencia del libre albedrío, habría razón para culpar a Dios; pero siendo en sí un bien, su mal sólo puede estar en un defecto de sí mismo, en un desfallecimiento de la voluntad, dejándose ir tras un bien sensible, un deleite, pospuesto el bien supremo, Dios. En el fondo no es todo esto más que una aplicación de la teoría platónica sobre el bien y el mal.

San Agustín distingue o divide los bienes en tres clases: grandes, medios y mínimos. «Grandes, los bienes que lo son siempre y nunca pueden ser males, como las virtudes; medios, los que pueden servir alguna vez al mal, como las potencias del alma, y mínimos, los bienes terrenos, como la hermosura, el vigor del cuerpo, la agilidad, etc. El libre albedrío es un bien medio, porque podemos usar mal de él; sin embargo, es tal, que sin él no podemos obrar bien y laudablemente. Su recto uso es ya virtud, la cual está reputada entre los bienes grandes, los cuales nunca pueden ser usados para el mal. Ahora bien, si todos los bienes, los grandes, los medios y los mínimos, proceden de Dios, síguese que de Dios es el buen uso de la voluntad libre, que, como hemos dicho, es virtud y se enumera entre los grandes bienes. El hombre puede caer por el libre albedrío, pero no levantarse, pues esto sólo pertenece a la gracia de Dios; como el que se suicida, que puede quitarse la vida, pero no dársela.» San Agustín, firme en la teoría platónica del bien, hace consistir todo el mal en la carencia del bien, de tal modo que una cosa es tanto más mala cuanto es menos buena. El pecado, que es carencia de bondad del libre albedrío, no puede venir de Dios, sino de la nada, de defecto de ser y obrar.

Con lo dicho parece que el Santo da por suficientemente dilucidada la cuestión del origen del pecado o del desorden moral, y con ello quería terminar la obra. *Si quid autem de origine peccati diligentius quaerendum adhuc putas*, nam omnino ego iam opus esse non arbitror, *si quid tamen putas, in aliam disputationem differendum est.* No era fácil que el espíritu descontentadizo de Evodio se diera por satisfecho con lo expuesto, por lo que, gustoso, aplaza para mejor ocasión la disputa, a trueque de darle fin satisfactorio en todas sus partes.

El tercer libro es, pues, un complemento y, en muchos de sus capítulos, un esclarecimiento del anterior. En la introducción sienta de nuevo que el movimiento culpable de la voluntad, por el que se separa de Dios, proviene únicamente del libre albedrío, y que el poder pecar de éste nace de su debilidad para el bien obrar. Luego trata ampliamente de armonizar el libre albedrío con la presciencia de Dios. El hombre no peca, dice el Santo, porque Dios lo haya previsto. Todo lo que Dios prevé sucederá necesariamente, porque Dios es infalible; pero Dios ve las cosas como son en sí, las libres como libres y las necesarias como necesarias, pues cada cosa ha de obrar conforme a su naturaleza. Dios ve el pecado anticipadamente a que el hombre lo cometa, porque conociendo Dios todas las cosas futuras, no puede ignorar las acciones de sus criaturas. Pero Dios no puede prever necesaria una acción intrínsecamente libre, sin una contradicción manifiesta. El existir de una cosa es totalmente distinto de su ser o esencia; puede el existir ser necesario, sin que lo sea su ser. O en otros términos: todo lo que Dios ha previsto que existirá, existirá infaliblemente, necesariamente, porque no puede engañarse ni fallar la ciencia de Dios; pero existirá según su modo de ser, libre o necesario. Si yo fuera profeta, las cosas futuras no sucederían porque yo las previera, sino que las prevería porque habían de existir. Pero si el pecado es carencia de ser, ¿dónde lo ve Dios? Y si lo prevé Dios y forzosamente ha de existir,

¿luego hay cierta predeterminación al pecado? Dios prevé el pecado no en sí, sino en cuanto acción humana defectuosa, en su carencia de rectitud moral, como nosotros vemos las realidades negativas, verbigracia, un agujero.

Otro capítulo extenso lo dedica a las relaciones del pecado con la divina Providencia: *a)* El pecado y el orden. *b)* El pecado y la naturaleza. *c)* El pecado y la justicia. Finalmente, termina con un estudio y análisis de los cuatro problemas siguientes, fundamentales, relacionados con el pecado y libre albedrío, a saber: *a)* La primera causa del pecado. *b)* Nuestra miseria presente. *c)* El pecado y los niños recién nacidos. *d)* El pecado de Adán y el demonio. Agustín reconoce que habría aún que tratar y esclarecer otros muchos puntos, pero que, en vista de que el tema fundamental está ya resuelto y que la obra ha crecido demasiado en volumen, cree oportuno poner fin a la discusión.

IV. San Agustín procede en esta obra como filósofo cristiano más que como teólogo. Nada tiene de extraño que tenga sus puntos flacos, y aun a veces poco precisos, como el Santo reconoce. Los pelagianos trataron de apoyarse en algunos capítulos y frases de esta obra para defender sus errores [8]; mas en vano, pues aunque el Santo, cuando la escribió, no pudo tener presentes tales errores, que aún no habían nacido, las inexactitudes de unos capítulos quedan corregidas con la doctrina de otros, bien clara. En efecto, si hubieran leído la obra despacio, hubieran visto más adelante que el autor no atribuye al libre albedrío un poder omnímodo para obrar el bien o el mal, prescindiendo del estado actual del pecado y decaimiento de la naturaleza a consecuencia de la primera transgresión y de una serie interminable de enfermedades morales transmitidas por herencia. Agustín acusa la existencia de un primer pecado de naturaleza, y esto bastaba para que los pelagianos no pudieran alegar en modo alguno este libro en su favor. Sí es cierto que no habla con insistencia de la gracia, como medicina y socorro del libre albedrío, pero la insinúa varias veces, y una de ellas expresamente. Lo que el Santo repite una y mil veces es que el hombre es libre para obrar el bien y que no está ligado a obrar el mal por ninguna necesidad. Si el hombre peca, suya es la culpa. Si Dios le castiga por ello, es señal de que fué libre al cometerla. San Agustín insiste sin cesar en la bondad esencial e infinita de Dios, en quien no hay más que bondad, y del que no pueden proceder más que cosas buenas; El es padre amoroso, que aun en el castigar se muestra bueno; si nos ha dado el libre albedrío es porque es un gran bien; tan gran bien que el hombre prefiere perderlo todo antes que

[8] San Agustín señala los números y capítulos que alegaban éstos: *De libero arbitrio* 1.1: 1,1; 12,26; 13,28-29; 14,30, y 16,34; 1.2: 1,2; 17,47; 1.3: 1,2; 3,7; 16,46; 18,49-50.

perder éste. Sin el libre albedrío no habría mérito ni demérito, gloria ni vituperio, responsabilidad ni irresponsabilidad, virtud ni vicio.

Sería imposible querer encerrar en pocas líneas el contenido denso y polifacético de este libro, en el que se exponen, unas veces de pasada y otras sólo indicadas, infinidad de ideas y cuestiones relacionadas más o menos con el tema fundamental. De ahí también la imposibilidad de anotar este libro debidamente, pues de hacerlo tendría que llevar un comentario perpetuo, aumentando así desmesuradamente el número de sus páginas, labor, por otra parte, no del todo necesaria, yendo esta obra dirigida, en la presente edición, a la clase culta.

La influencia que esta obra ha ejercido en el transcurso de los siglos es inmensa, y ella sola, si hubiéramos de describirla, nos llevaría más de un centenar de páginas. No hay escritor en toda la Edad Media que hable o trate de la cuestión del libre albedrío y del pecado que no haya ido a beber a esta fuente agustiniana. Sólo citaremos un caso, por tratarse de un escritor nuestro, Pedro Compostelano, quien en su obra *De consolatione rationis* [9] reproduce y extracta la mayor parte de esta obra agustiniana.

En cuanto al texto, hemos seguido el de la edición Maurina, considerado actualmente como el mejor. Con todo, a fin de evitar la monotonía, hemos a veces subdividido los párrafos o números de dicha edición, así en latín como en castellano.

[9] Fué publicada esta obra (que por su título y por su factura nos recuerda la de Boecio *De consolatione philosophiae*, y como ella, escrita en verso y prosa) por el P. Pedro Blanco Soto, agustino de El Escorial, en la colección filosófica alemana titulada *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Münster i. W. 1912).

D E L   L I B R E   A L B E D R I O

LIBRO I

CAPITULO I

¿Es Dios el autor del mal?

1. *Evodio.*—Dime, te ruego: ¿puede ser Dios el autor del mal?

Agustín.—Te lo diré, si antes me dices tú a qué mal te refieres, porque dos son los significados que solemos dar a la palabra mal: uno, cuando decimos que «alguien ha obrado mal»; otro, cuando afirmamos que «alguien ha sufrido algún mal».

Ev.—De uno y otro deseo saber quién sea el autor.

Ag.—Siendo Dios bueno, como tú sabes o crees—y ciertamente no es lícito creer lo contrario—, es claro que no puede hacer el mal. Además, si confesamos que Dios es justo—y negarlo sería una blasfemia—, así como premia a los buenos, así tambén castiga a los malos; y es indudable que las penas con que los aflige son para ellos un mal. Ahora bien, si nadie que padece, padece injustamente, como nos vemos obligados a confesar, pues creemos en la Providencia divina, reguladora de cuanto en el mundo acontece, síguese que de ningún modo es Dios autor del primer género de mal, y sí del segundo.

Ev.—¿Hay, pues, otro autor de aquel primer género de mal, del cual acabamos de ver que no es Dios el autor?

LIBER I

CAPUT I

An Deus alicuius mali auctor sit?

1. *Evodius.*—Dic mihi, quaeso te, utrum Deus non sit auctor mali?

Augustinus.—Dicam, si planum feceris de quo mala quaeras. Duobus enim modis appellare solemus malum: uno, cum male quemque fecisse dicimus; alio, cum mali aliquid esse perpessum.

Ev.—De utroque scire cupio.

Aug.—At si Deum bonum esse nosti vel credis, neque enim aliter fas est, male non facit: rursus, si Deum iustum fatemur, nam et hoc negare sacrilegum est, ut bonis praemia, ita supplicia malis tribuit; quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illius primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus.

Ev.—Est ergo alius auctor illius mali, cuius Deum non esse compertum est?

Ag.—Sí, ciertamente, ya que no puede ser hecho sino por alguien. Pero si me preguntas quién sea éste en concreto, no te lo puedo decir, por la sencilla razón de que no es uno determinado y único, sino que cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Y si lo dudas, considera lo que antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones [a]. Y claro está que no serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad libre del hombre.

2. *Ev.*—Mas no sé yo que peque nadie que no haya aprendido a pecar. Y si esto es verdad, dime, ¿quién es aquel de quien hemos aprendido a pecar?

Ag.—¿Crees tú que la disciplina [b] es un bien?

Ev.—¿Quién se atreverá a decir que la disciplina es un mal?

Ag.—¿Y si no fuera ni un bien ni un mal?

Ev.—A mí me parece que es un bien.

Ag.—Y con mucha razón, puesto que por ella se nos comunica la ciencia o se enciende en nosotros el deseo de adquirirla, y nadie adquiere conocimiento alguno sino mediante la disciplina. ¿O piensas tú de otro modo?

Ev.—Yo pienso lo mismo, o sea, que mediante la disciplina no aprendemos sino el bien.

Ag.—Mira, por tanto, no aprendas el mal, ya que disciplina no se deriva sino de *discendo.*

Ev.—¿De dónde procede, pues, que el hombre obre el mal, si no lo ha aprendido?

Ag.—Quizá de que se aparta de la disciplina y se hace

Aug.—Est certe: non enim nullo auctore fieri posset. Si autem quaeris quisnam iste sit, dici non potest: non enim unus aliquis est, sed quisque malus sui malefacti auctor est. Unde si dubitas, illud attende quod supra dictum est, malefacta iustitia Dei vindicari. Non enim iuste vindicarentur, nisi fierent voluntate.

2. *Ev.*—Nescio utrum quisquam peccet, qui non didicerit: quod si verum est, quisnam sit ille a quo peccare didicerimus, inquiro.

Aug.—Aliquid boni existimas esse disciplinam?

Ev.—Quis audeat dicere malum esse disciplinam?

Aug.—Quid, si nec bonum nec malum est?

Ev.—Mihi bonum videtur.

Aug.—Bene sane; siquidem scientia per illam datur aut excitatur, nec quisquam nisi per disciplinam aliquid discit: an tu aliter putas?

Ev.—Ego per disciplinam non nisi bona disci arbitror.

Aug.—Vide ergo ne non discantur mala: nam disciplina, nisi a discendo non dicta est.

Ev.—Unde ergo ab homine fiunt si non discuntur?

Aug.—Eo fortasse quod se a disciplina, id est a discendo avertit

[a] *Retract.* c.9 n.3.

[b] Disciplina viene de *discipuli doctrina,* o sea la *enseñanza* recibida. San Agustín toma ordinariamente la palabra *disciplina* en este sentido; pero a veces la toma también en sentido general de método escolástico o pedagogía, enseñanza y aun por la ciencia misma.

completamente extraño a ella. Mas, sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la disciplina es un bien, y que se deriva de *discendo*, y que el mal no se puede en modo alguno aprender; porque, si se aprendiera, estaría contenido en la disciplina, y entonces no sería ésta un bien, como tú mismo acabas de decirme. No se aprende, pues, el mal, y es, por tanto, inútil que preguntes quién sea aquel de quien aprendemos a hacer el mal; y si aprendemos el mal, lo aprendemos para evitarlo, no para hacerlo. De donde se infiere que obrar mal no es otra cosa que alejarse de la disciplina.

3. *Ev.*—No obstante, yo creo ciertamente que hay dos disciplinas: una que nos enseña a obrar bien y otra que nos enseña a obrar mal. Lo que ha ocurrido es que, al preguntarme tú si la disciplina era un bien, el mismo amor del bien cautivó de tal modo mi atención, que, fijándome en aquella que nos enseña a obrar bien, contesté que era un bien; pero ahora me doy cuenta de que hay otra disciplina, de la cual afirmo que indudablemente es un mal, y de ésta precisamente deseo saber quién sea el autor.

Ag.—Pero al menos admitirás sin distingos que la inteligencia es un bien.

Ev.—Sí, y la considero un bien tan grande, que no sé que en el hombre pueda haber otro mayor, ni diré jamás que ninguna inteligencia pueda ser mala.

Ag.—Dime entonces, cuando se trata de instruir a alguien, si no entiende lo que se le enseña, ¿podrá parecerte docto?

Ev.—No, de ningún modo.

Ag.—Si, pues, toda inteligencia es buena, y nadie que no

atque abalienat: sed sive hoc, sive aliud aliquid sit, illud certe manifestum est, quoniam disciplina bonum est, et a discendo dicta est disciplina, mala disci omnino non posse. Si enim discuntur, disciplina continentur, atque ita disciplina non erit bonum; bonum est autem, ut ipse concedis: non igitur discuntur mala, et frustra illum a quo male facere discimus, quaeris; aut si discuntur mala, vitanda non facienda discuntur. Ex quo male facere nihil est, nisi a disciplina deviare.

3. *Ev.*—Prorsus ego duas disciplinas esse puto; unam per quam bene facere, aliam per quam male facere discimus. Sed cum quaereres utrum disciplina bonum esset, ipsius boni amor intentionem meam rapuit, ut illam disciplinam intuerer, quae bene faciendi est, ex quo bonum esse respondi: nunc autem admoneor esse aliam, quam procul dubio malum esse confirmo, et cuius auctorem requiro.

Aug.—Saltem intelligentiam non nisi bonum putas?

Ev.—Istam plane ita bonam puto, ut non videam quid in homine possit esse praestantius; nec ullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse.

Aug.—Quid? cum docetur quisque, si non intelligat, poteritne tibi doctus videri?

Ev.—Omnino non poterit.

Aug.—Si ergo omnis intelligentia bona est, nec quisquam qui non

entienda aprende, síguese que todo aquel que aprende obra bien. Porque todo el que aprende, entiende, y todo el que entiende, obra bien. Por consiguiente, desear saber quién es nuestro maestro en orden al conocimiento de alguna cosa es lo mismo que desear saber quién nos enseña a obrar bien. Desiste, pues, de preguntar por no sé qué mal doctor o maestro, porque, si es malo, no es doctor, y si es doctor, no es malo.

CAPITULO II

Antes de investigar el origen del mal, veamos qué debemos creer acerca de Dios

4. *Ev.*—Sea como dices, y puesto que me acosas de manera que me veo obligado a confesar que no aprendemos a hacer el mal, dime: ¿cuál es el origen del mal?

Ag.—¡Ah! Suscitas precisamente aquella cuestión que tanto me atormentó a mí siendo aún muy joven, y que, después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos [a]. Y tan deshecho quedé de esta caída y tan abrumado bajo el peso de sus tantas y tan insulsas fábulas, que, si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla [b]. Y porque en orden a mí actuó con tanta eficacia que resolví satisfactoriamente esta cuestión, seguiré contigo el mismo orden que yo seguí y que me puso a salvo. Séanos Dios propicio y haga que lleguemos a entender lo que

intelligit, discit; omnis qui discit, bene facit: omnis enim qui discit, intelligit; et omnis qui intelligit, bene facit: quisquis igitur quaerit auctorem, per quem aliquid discimus, auctorem profecto, per quem bene facimus, quaerit. Quapropter desine velle investigare nescio quem malum doctorem. Si enim malus est, doctor non est: si doctor est, malus non est.

CAPUT II

Malum unde priusquam disquiratur, quid de Deo credendum proponitur

4. *Ev.*—Age iam, quoniam satis cogis ut fatear non nos discere male facere, dic mihi unde male faciamus.

Aug.—Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo auctum est, ut ista quaestione libe-

[a] *Conf.* III 10-18.
[b] *Conf.* III 19.

hemos creído, ya que estamos ciertos de seguir en esto el camino trazado por el profeta, que dice: *Si no creyereis, no entenderéis*. Creemos que hay un solo y único Dios y que de El procede todo cuanto existe, y que, no obstante, no es Dios el autor del pecado. Turba, sin embargo, nuestro ánimo esta consideración: Si el pecado procede de las almas que Dios creó, y las almas vienen de Dios, ¿cómo no referir a Dios el pecado, siendo tan estrecha la relación entre Dios y el alma pecadora?

5. *Ev.*—Acabas de formular con toda claridad y precisión la duda que cruelmente atormenta mi pensamiento, y que me ha obligado y empeñado en esta discusión contigo.

Ag.—¡Animo! No desmayes y cree firmemente lo que crees, pues no hay creencia alguna más fundamental que ésta, aunque se te oculte el porqué ha de ser así, ya que el concebir a Dios como la cosa más excelente que se puede decir ni pensar, es el verdadero y sólido principio de la religión, pues no tiene esta idea óptima de Dios quien no crea que es omnipotente y absolutamente inconmutable, creador de todos los bienes, a todos los cuales aventaja infinitamente, y gobernador justísimo de todo cuanto creó, y que no necesitó de cosa alguna para crear, como si a sí mismo no se bastara. De donde se sigue que creó todas las cosas de la nada, mas no de sí mismo, puesto que de sí mismo engendró sólo al que es igual a El, y a quien nosotros decimos Hijo único de Dios, y al que, deseando señalar más claramente, llamamos «Virtud de Dios» y «Sabiduría de Dios», por medio de la cual hizo de

rarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait: *Nisi credideritis, non intelligetis* [1], tenere nos, bene nobis conscii sumus. Credimus autem ex uno Deo omnia esse quae sunt; et tamen non esse peccatorum auctorem Deum. Movet autem animum, si peccata ex iis animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum.

5. *Ev.*—Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat, et quod ad istam inquisitionem coegit et traxit.

Aug.—Virili animo esto, et crede quod credis: nihil enim creditur melius, etiamsi causa lateat cur ita sit. Optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium; nec quisquam de illo optime existimat, qui non eum omnipotentem, atque ex nulla particula commutabilem credit; bonorum etiam omnium creatorem, quibus est ipse praestantior; rectorem quoque iustissimum eorum omnium quae creavit: nec ulla adiutum esse natura in creando, quasi qui non sibi sufficeret. Ex quo fit ut de nihilo creaverit omnia; de se autem non creaverit, sed genuerit quod sibi par esset, quem Filium Dei unicum dicimus, quem cum planius enuntiare conamur, Dei Virtutem et Dei Sapientiam nominamus, per quam fecit omnia, quae de nihilo facta sunt. Quibus consti-

[1] Is., 7,9, sec. LXX.

la nada todas las cosas que han sido hechas. Sentado esto, y contando con el auxilio divino, intentemos ahora con empeño la inteligencia de la cuestión que propones, por este orden.

CAPITULO III

La concupiscencia es el origen del mal

6. *Ag.*—Deseas saber, sin duda, cuál es el origen del mal que hacemos. Pero antes es preciso saber qué se entiende por obrar mal. Dime, pues, ¿cuál es tu parecer sobre este particular? Y si no puedes resumir todo tu pensamiento en pocas palabras, dámelo a entender enumerando al menos particularmente algunas acciones malas.

Ev.—Omitiendo algunas por falta de tiempo y otras de las que no me acuerdo, ¿quién duda que son obras malas los adulterios, y los homicidios, y los sacrilegios?

Ag.—Dime, por tanto, y en primer lugar, por qué te parece a ti que el adulterio es una acción mala. ¿Acaso porque la ley lo prohibe?

Ev.—Es malo, no ciertamente porque la ley lo prohiba, sino que la ley lo prohibe porque es malo.

Ag.—Y ¿qué decir si alguien nos apremiara exagerando el placer del adulterio y preguntándonos por qué lo juzgamos un mal, y un mal digno de condenación? ¿Crees tú que habrías respondido satisfactoriamente a los que desean no sólo creer, sino también entender, escudándote ante ellos con la autoridad de la ley? Porque yo creo contigo, y creo indubi-

tutis, ad intelligentiam eius rei quam requiris, opitulante Deo, nitamur hoc modo.

CAPUT III

Concupiscentia causa mali

6. *Aug.*—Quaeris certe unde male faciamus: prius ergo discutiendum est quid sit male facere; qua de re tibi quid videatur exprome. Quod si non potes totum simul breviter verbis comprehendere, saltem particulatim malefacta ipsa commemorando, sententiam tuam notam fac mihi.

Ev.—Adulteria et homicidia et sacrilegia, ut omittam caetera, quibus enumerandis vel tempus vel memoria non suppetit, quis est cui non male facta videantur?

Aug.—Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat?

Ev.—Non sane ideo malum est, quia vetatur lege: sed ideo vetatur lege, quia malum est.

Aug.—Quid, si quispiam nos exagitet, exaggerans delectationes adulterii, et quaerens a nobis cur hoc malum et damnatione dignum iudicemus; num ad auctoritatem legis confugiendum censes hominibus, iam non tantum credere, sed intelligere cupientibus? Nam et ego tecum

tablemente, y digo muy alto a todos los pueblos y naciones que deben creer que el adulterio es un mal muy grande. Pero ahora tratamos, además, de saber y entender y tener por certísimo lo que hemos recibido por la fe. Así, pues, reflexiona cuanto puedas, y dime luego por qué razón te parece que es un mal el adulterio.

Ev.—Sé ciertamente que es un mal esto, que yo mismo no quisiera verme obligado a ver en mi mujer, porque el que hace a otro lo que no quiere que se haga con él, obra ciertamente mal.

Ag.—Y ¿qué dirías de cualquier hombre cuya lujuria llegara a tanto que de buen grado prestara a otro su mujer para que libremente abusara de ella, a condición de tener él a su vez la misma libertad respecto de la mujer de aquél? ¿Te parece que nada malo haría en eso?

Ev.—Al contrario, muchísimo mal.

Ag.—Pues, como ves, éste no peca contra el principio que acabas de citar, puesto que no hace lo que no querría que se hiciera con él. Así que debes buscar otra razón por la que me convenzas de que el adulterio es un mal.

7. *Ev.*—Me parece ser un mal, porque con frecuencia he visto que han sido condenados los hombres acusados de este crimen.

Ag.—Y qué, ¿no se ha condenado también con frecuencia a muchos hombres por sus buenas acciones? Recuerda, recuerda, la Historia, y no digo la profana, sino la que goza de autoridad divina, y verás cuán mal tendríamos que juzgar de los apóstoles y de todos los mártires, si es que hemos de considerar la condenación de unos hombres por otros como

credo, et inconcusse credo, omnibusque populis atque gentibus credendum esse clamo, malum esse adulterium: sed nunc molimur id quod in fidem recepimus, etiam intelligendo scire ac tenere firmissimum. Considera itaque quantum potes, et renuntia mihi, quanam ratione adulterium malum esse cognoveris.

Ev.—Hoc scio malum esse, quod hoc ipse in uxore mea pati nollem: quisquis autem alteri facit quod sibi fieri non vult, male utique facit.

Aug.—Quid, si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiatur, in cuius uxorem vicissim parem cupit habere licentiam? nihilne mali facere tibi videtur?

Ev.—Imo plurimum.

Aug.—At iste non illa regula peccat: non enim id facit quod pati nolit. Quamobrem aliud tibi quaerendum est, unde malum esse adulterium convincas.

7. *Ev.*—Eo mihi videtur malum, quod huius criminis homines vidi saepe damnari.

Aug.—Quid, propter recte facta nonne homines plerumque damnati sunt? Recense historiam, ne te ad alios libros mittam, eam ipsam quae divina auctoritate praecellit; iam invenies quam male de Apostolis et de omnibus martyribus sentiamus, si placet nobis damnationem certum

una prueba cierta de alguna mala acción de los condenados, siendo así que todos aquéllos fueron hallados dignos de condenación por haber confesado la fe de Jesucristo. De suerte que, si es malo todo cuanto los hombres condenan, síguese que en aquel tiempo era un crimen el creer en Jesucristo y confesar esta fe. Si no todo lo que los hombres condenan es malo, preciso es que aduzcas otra razón por la que pruebes que el adulterio es un mal.

Ev.—No sé qué responderte.

8. *Ag.*—Tal vez la malicia del adulterio proceda de la libídine, pues, como ves, te has encontrado con dificultades insuperables al querer dar una razón extrínseca de la malicia de este hecho, que por lo demás te parece evidentemente malo. Y para que entiendas mejor que la malicia del adulterio procede de la libídine, te diré que, si alguien deseara eficazmente abusar de la mujer de su prójimo y de algún modo llegara a saberse su intento, y que lo hubiera llevado a cabo de haber podido, éste no sería ciertamente menos culpable que si realmente hubiera sido sorprendido en flagrante delito, aunque de hecho no hubiera podido realizar sus deseos.

Ev.—Nada más claro, y ya veo que no es necesario un largo discurso para convencerme de lo mismo respecto del homicidio y del sacrilegio, y así de todos los demás pecados, pues es evidente que la libídine es el origen único de toda suerte de pecados.

indicium esse malefacti, cum illi omnes damnatione digni propter confessionem suam iudicati sint. Quamobrem si quidquid damnatur malum est, malum erat illo tempore credere in Christum, et ipsam confiteri fidem: si autem non omne malum est quod damnatur, quaere aliud unde adulterium malum esse doceas.

Ev.—Quid tibi respondeam non invenio.

8. *Aug.*—Fortassis ergo libido in adulterio malum est: sed dum tu foris in ipso facto quod iam videri potest, malum quaeris, pateris angustias. Nam ut intelligas libidinem in adulterio malum esse, si cui etiam non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.

Ev.—Nihil est omnino manifestius, et iam video non opus esse longa sermocinatione, ut mihi de homicidio et sacrilegio, ac prorsus de omnibus peccatis persuadeatur. Clarum est enim iam nihil aliud quam libidinem in toto malefaciendi genere dominari.

CAPITULO IV

Objeción respecto del homicidio cometido por miedo.—Qué concupiscencia es culpable

9. *Ag.*—¿Sabes que a esta libídine se la llama también por otro nombre concupiscencia?

Ev.—Lo sé.

Ag.—Y qué te parece, ¿hay entre ella y el miedo alguna diferencia, o no hay ninguna?

Ev.—Al contrario, me parece que distan mucho entre sí estas dos cosas.

Ag.—Por lo que veo, opinas que es propio del apetito el tender hacia su objeto, y que es propio del miedo la fuga del mal.

Ev.—Así es, como tú dices.

Ag.—Ahora bien, si un hombre matare a otro, no por el deseo de conseguir algún bien, sino por el temor de que le suceda algún mal, ¿acaso no sería éste homicida?

Ev.—Lo sería ciertamente, mas no por esa razón dejaría de ser este acto imperado por el apetito, porque el hombre que por temor a otro le mata, es evidente que desea vivir sin temor.

Ag.—¿Y te parece un bien pequeño el vivir sin temor?

Ev.—Al contrario, me parece un bien muy grande; pero en modo alguno puede aquel supuesto homicida obtenerlo a costa de su crimen.

Ag.—No digo yo que así pueda obtenerlo, sino que lo que

CAPUT IV

Obiectio de homicidio patrato ex metu.—Cupiditas culpabilis quid sit

9. *Aug.*—Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari?

Ev.—Scio.

Aug.—Quid? inter hanc et metum nihilne interesse, an aliquid putas?

Ev.—Imo plurimum haec ab invicem distare arbitror.

Aug.—Credo te ob hoc arbitrari, quia cupiditas appetit, metus fugit.

Ev.—Est ita ut dicis.

Aug.—Quid si ergo quispiam non cupiditate adipiscendae alicuius rei, sed metuens ne quid ei mali accidat, hominem occiderit? num homicida iste non erit?

Ev.—Erit quidem, sed non ideo factum hoc cupiditatis dominatu caret: nam qui metuens hominem occidit, cupit utique sine metu vivere.

Aug.—Et parvum tibi videtur bonum sine metu vivere?

Ev.—Magnum bonum est, sed hoc illi homicidae per facinus suum provenire nullo modo potest.

Aug.—Non quaero quid ei provenire possit, sed quid ipse cupiat:

él desea es vivir sin temor. Sin duda desea un bien el que desea vivir sin temor, y he aquí por qué este deseo no es culpable; de lo contrario tendríamos que culpar a todos cuantos desean el bien. Nos vemos, por tanto, obligados a confesar que se dan homicidios en los que no hallamos como factor el deseo de hacer mal, y que es falso aquello de que la pasión constituya el fondo de la malicia de todo pecado; pues de otro modo se daría algún homicidio que pudiera no ser pecado.

Ev.—Si el homicidio consiste en matar a un hombre, puede darse alguna vez sin pecado, pues a mí no me parece que peque el soldado que mata a su enemigo, ni el juez o su ministro que da muerte al malhechor, ni aquel a quien involuntariamente y por una fatalidad se le dispara la flecha.

Ag.—De acuerdo; pero de ordinario a éstos no les llamamos homicidas. Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas.

Ev.—Veo que éste dista mucho de aquéllos, pues aquéllos lo hacen o en virtud de las leyes o no contra la ley; en cambio, no hay ley alguna que justifique el homicidio de éste.

10. *Ag.*—Otra vez me remites a la autoridad como a razón última. Pero conviene tengas presente que lo que ahora nos preocupa es entender lo que creemos, Y puesto que damos crédito a las leyes, es preciso intentar ver, en la medida que nos sea posible, si las leyes, que castigan este hecho, lo hacen o no con razón y justicia.

certe enim bonum cupit, qui cupit vitam metu liberam; et idcirco ista cupiditas culpanda non est; alioquin omnes culpabimus amatores boni. Proinde cogimur fateri esse homicidium, in quo nequeat malae illius cupiditatis dominatio reperiri; falsumque erit illud, quod in omnibus peccatis ut mala sunt, libido dominatur; aut erit aliquod homicidium, quod possit non esse peccatum.

Ev.—Si homicidium est hominem occidere, potest accidere aliquando sine peccato: nam et miles hostem, et iudex vel minister eius nocentem, et cui forte invito atque imprudenti telum manu fugit, non mihi videntur peccare, cum hominem occidunt.

Aug.—Assentior: sed homicidae isti appellari non solent. Responde itaque, utrum illum qui dominum occidit, a quo sibi metuebat cruciatus graves in eorum numero habendum existimes, qui sic hominem occidunt, ut ne homicidarum quidem nomine digni sint?

Ev.—Longe ab eis istum differre video: nam illi vel ex legibus faciunt, vel non contra leges; huius autem facinus nulla lex approbat.

10. *Aug.*—Rursus me ad auctoritatem revocas: sed meminisse te oportet id nunc a nobis esse susceptum, ut intelligamus quod credimus: legibus autem credimus: tentandum itaque est, si quo modo possumus id ipsum intelligere, utrum lex quae punit hoc factum, non perperam puniat.

Ev.—La ley no castiga injustamente cuando castiga al que a ciencia y conciencia mata a su señor, lo que no hace ninguno de los antes citados.

Ag.—Qué, ¿acaso no te acuerdas de que poco ha dijiste que en todo acto malo dominaba la pasión y que precisamente por eso era malo?

Ev.—Me acuerdo perfectamente.

Ag.—¿Y no acabas de conceder también que no es un deseo malo el deseo del que anhela vivir sin miedo?

Ev.—También me acuerdo.

Ag.—Según eso, cuando el siervo mata a su señor por ese deseo, no lo mata por un deseo culpable. Por consiguiente, no hemos dado aún con el porqué de la malicia de este homicidio. Convenimos ambos en que toda acción mala no es mala por otra causa, sino porque se realiza bajo el influjo de la pasión, o sea de un deseo reprobable.

Ev.—Ya me parece ver que injustamente se condena a este siervo, lo que, a la verdad, no me atrevería a decir si tuviera alguna otra razón que dar.

Ag.—¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor, con el fin de saciar sus desordenados apetitos? Porque el desear vivir sin miedo no sólo es propio de los buenos, sino también de los malos, pero con esta diferencia: que los buenos lo desean renunciando al amor de aquellas cosas que no se pueden poseer sin peligro de perderlas, mientras que los malos, a fin de gozar plena y seguramente de ellas, se esfuerzan en remover los obstáculos que se lo impiden, y por eso llevan una

Ev.—Nullo modo perperam punit, quandoquidem punit eum qui volens et sciens dominum necat, quod nullus istorum.

Aug.—Ecquid, recordaris te paulo ante dixisse, in omni facto malo libidinem dominari, et eo ipso malum esse?

Ev.—Recordor sane.

Aug.—Quid? illud nonne idem tu concessisti, eum qui cupit sine metu vivere, non habere malam cupiditatem?

Ev.—Et hoc recordor.

Aug.—Cum ergo ista cupiditate a servo dominus interimitur, non illa culpabili cupiditate interimitur. Quamobrem cur sit hoc facinus malum, nondum comperimus. Convenit enim inter nos omnia malefacta non ob aliud mala esse, nisi quod libidine, id est improbanda cupiditate fiunt.

Ev.—Iam mihi videtur iniuria iste damnari: quod quidem non auderem dicere, si aliud haberem quod dicerem.

Aug.—Itane prius tibi persuasisti tantum scelus impunitum esse oportere, quam considerares utrum ille servus propter satiandas libidines suas metu domini carere cupiverit? Cupere namque sine metu vivere, non tantum bonorum, sed etiam malorum omnium est: verum hoc interest, quod id boni appetunt avertendo amorem ab iis rebus, quae sine amittendi periculo nequeunt haberi; mali autem ut his fruendis cum

vida malvada y criminal, que, más bien que vida, debería llamarse muerte.

Ev.—Confieso mi error, y me alegro muchísimo de haber visto al fin claramente qué es aquel deseo culpable que llamamos libídine. Ahora veo con evidencia que consiste en el amor desordenado de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad.

CAPITULO V

Otra objeción fundada en la muerte del injusto agresor, permitida por las leyes humanas

11. *Ev.*—Veamos, pues, ahora, si te parece, si la libídine impera también en los sacrilegios, que vemos se cometen en gran número por las personas supersticiosas.

Ag.—Mira no sea prematuro plantear esta cuestión: creo que debemos discutir antes si se puede matar sin ningún género de concupiscencia al enemigo que violentamente se arroja sobre nosotros o al sicario que traidoramente nos acomete, en defensa de la propia vida, de la libertad o de la pureza.

Ev.—¿Cómo puedes pensar que se hallan exentos de libídine quienes se defienden por salvar estas cosas que pueden perder contra su libertad? Y si en contra de su voluntad no pueden perderlas, ¿qué necesidad hay de que las defiendan hasta la muerte del injusto agresor?

Ag.—¿No son entonces injustas las leyes que permiten al viajero matar al salteador de caminos antes de que éste mate a aquél, o que un hombre o una mujer mate, si puede, antes

securitate incubent, removere impedimenta conantur, et propterea facinorosam sceleratamque vitam, quae mors melius vocatur, gerunt.

Ev.—Resipisco, et admodum gaudeo iam me plane cognovisse quid sit etiam illa culpabilis cupiditas, quae libido nominatur. Quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere.

CAPUT V

Obiectio altera de occisione hominis vim afferentis per humanas leges licita

11. *Ev.*—Quare nunc, age, quaeramus, si placet, utrum etiam in sacrilegiis libido dominetur, quae videmus plura superstitione committi.

Aug.—Vide ne praeproperum sit: prius enim mihi discutiendum videtur utrum vel hostis irruens, vel insidiator sicarius, sive pro vita, sive pro libertate, sive pro pudicitia, sine ulla interficiatur libidine.

Ev.—Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus digladiantur, quas possunt amittere inviti: aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?

Aug.—Non ergo lex iusta est, quae dat potestatem vel viatori ut latronem, ne ab eo ipse occidatur, occidat; vel cuipiam viro aut feminae ut violenter sibi stupratorem irruentem ante illatum stuprum, si possit,

de que se consume el hecho, al que violentamente atenta contra su honra? Igualmente la ley manda al soldado que mate a su enemigo, y si no lo hace es castigado por sus jefes. ¿Acaso nos atreveremos a decir que estas leyes son injustas, o más bien que son malas? Pues a mí me parece que no es ley la que no es justa.

12. *Ev.*—Creo que se halla suficientemente a cubierto de tal acusación la ley que en la nación a quien se da permite males menores a fin de evitar los mayores. Mucho menor mal es, evidentemente, matar al que pone asechanzas a la vida ajena que al que defiende la propia. Y mucho más criminal es el estupro de un hombre contra su voluntad que el que éste mate al que violentamente pretende semejante agravio.

Por lo que hace al soldado, al matar a su enemigo, no es más que un mero ejecutor de la ley, por lo cual es fácil que cumpla su deber sin pasión alguna. Y, finalmente, a la ley que ha sido dada para defensa del pueblo no se la puede argüir de apasionada; porque si el que la dió lo hizo por orden de Dios, esto es, de acuerdo con los principios de la eterna justicia, pudo hacerlo absolutamente libre de toda pasión, y si lo hizo movido por alguna pasión, no se sigue de esto que se deba obedecer esta ley apasionadamente, ya que un legislador malo puede dar leyes buenas. Si un tirano de usurpación, por ejemplo, recibe de un ciudadano, a quien interesa, una suma de dinero para que decrete que a nadie le sea lícito raptar a una mujer, ni aun para casarse con ella, ¿acaso será mala esta ley por el hecho de haber sido dada por aquel injusto y corrompido tirano? Se puede, por consiguiente, cumplir sin pasión la ley que manda repeler la fuerza con la misma fuerza, a fin de defender a los ciudadanos. Y dígase lo mismo de todos los ministros subalternos que jurídica y jerárquicamente están sujetos a cualesquiera potestades.

Pero en cuanto a los demás, aun siendo justa la ley, no veo cómo puedan ellos justificarse; porque la ley no les obliga a no matar, sino que les deja en libertad de hacerlo o no hacerlo. En su mano está, por consiguiente, el no matar a nadie por defender aquellas cosas que pueden perder en contra de su voluntad, y que por esto mismo no deben amarlas. Por lo que hace a la vida, quizá alguno dude de si de algún modo se le puede quitar o no la vida al alma, al dar muerte al cuerpo; pero si se la puede quitar, debe despreciársela; si no se puede, no hay por qué temer. En cuanto a la pureza, ¿quién duda que radica en la misma alma, puesto que es una virtud? De donde se sigue que no puede sernos arrebatada por la profanación involuntaria de nuestro cuerpo. Luego no está en nuestra mano el poder retener todo lo que nos puede arrebatar el injusto agresor, a quien damos muerte. Así que no entiendo en qué sentido podemos decir que es nuestro. Por esta razón no condeno yo las leyes que permiten matar a los tales; pero no encuentro cómo disculpar a los que de hecho matan.

13. *Ag.*—Mucho menos puedo yo comprender por qué has de intentar justificar a quienes ninguna ley condena como reos.

Ev.—Ninguna quizá, pero de aquellas que nos son conocidas externamente y promulgadas por los hombres, porque no sé yo que no estén sujetos a alguna otra ley mucho más

interimat. Nam militi etiam iubetur lege, ut hostem necet: a qua caede si temperaverit, ab imperatore poenas luit. Num istas leges iniustas, vel potius nullas dicere audebimus? Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.

12. *Ev.*—Legem quidem satis video munitam contra huiuscemodi accusationem, quae in eo populo quem regit, minoribus malefactis ne maiora committerentur, dedit licentiam. Multo est enim mitius eum qui alienae vitae insidiatur, quam eum qui suam tuetur, occidi. Et multo est immanius invitum hominem stuprum perpeti, quam eum a quo vis illa infertur, ab eo cui inferre conatur, interimi.

Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis; quare officium suum facile nulla libidine implevit. Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest. Siquidem ille qui tulit, si Dei iussu tulit, id est quod praecepit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit: si autem ille cum aliqua libidine hoc statuit, non ex eo fit ut ei legi cum libidine obtemperare necesse sit; quia bona lex et a non bono ferri potest. Non enim si quis, verbi causa, tyrannicam potestatem nactus, ab aliquo cui hoc conducit, pretium accipiat, ut statuat nulli licere vel ad coniugium feminam rapere, propterea mala lex erit, quia ille iniustus atque corruptus hanc tulit. Potest ergo illi legi quae tuendorum civium causa vim hostilem eadem vi repelli iubet, sine libidine obtemperari: et de omnibus ministris, qui iure atque ordine potestatibus quibusque subiecti sunt, id dici potest.

Sed illi homines lege inculpata, quomodo inculpati queant esse, non video: non enim lex eos cogit occidere, sed relinquit in potestate. Liberum eis itaque est neminem necare pro iis rebus quas inviti possunt amittere, et ob hoc amare non debent. De vita enim fortasse cuipiam sit dubium, utrum animae nullo pacto auferatur, dum hoc corpus interimitur: sed si auferri potest, contemnenda est; si non potest, nihil metuendum. De pudicitia vero quis dubitaverit, quin ea sit in ipso animo constituta, quandoquidem virtus est? unde a violento stupratore eripi nec ipsa potest. Quidquid igitur erepturus erat ille qui occiditur, id totum in potestate nostra non est: quare quemadmodum nostrum appellandum sit, non intelligo. Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici: sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio.

13. *Aug.*—Multo minus ego invenire possum, cur hominibus defensionem quaeras, quos reos nulla lex tenet.

Ev.—Nulla fortasse, sed earum legum quae apparent, et ab hominibus leguntur: nam nescio utrum non aliqua vehementiore ac secretissima lege teneantur, si nihil rerum est quod non administret divina pro-

obligatoria y secreta, puesto que no hay cosa que no gobierne la divina Providencia. ¿Cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta ley quienes por defender las cosas que conviene despreciar han manchado sus manos con la sangre de un hombre? Paréceme, según esto, que la ley, dada para el buen gobierno de un pueblo, autoriza legítimamente estos actos, que, no obstante, castiga la Providencia divina. Porque, sin duda, la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres, y sólo en aquellas cosas que están al alcance del legislador. Mas en cuanto a otras culpas, es indudable que tienen otras penas, de las que únicamente puede absolver la sabiduría divina.

Ag.—Alabo y apruebo esta tu distinción, que, aunque sólo incoada e imperfecta, es confiada y alcanza sublimes alturas. Te parece que es verdad que la ley humana, que tiene sólo por fin el gobierno de los pueblos, permite y deja impunes muchos actos que castiga la Providencia divina, y, además, de que la ley humana no alcance a todo, no se sigue que deban reprobarse sus determinaciones.

CAPITULO VI

La ley eterna, moderadora de las leyes humanas.—Noción de la ley eterna

14. Examinemos ahora cuidadosamente, si te place, hasta qué punto deba castigar las malas acciones esta ley por la que se gobiernan los pueblos en la presente vida, y veamos después qué es lo que deba ser secreta, pero inexorablemente castigado por la divina Providencia.

videntia. Quomodo enim apud eam sunt isti peccato liberi, qui pro iis rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt? Videtur ergo mihi et legem istam, quae populo regendo scribitur, recte ista permittere, et divinam providentiam vindicare. Ea enim vindicanda sibi haec lex populi assumit, quae satis sint conciliandae paci hominibus imperitis, et quanta possunt per hominem regi. Illae vero culpae alias poenas aptas habent, a quibus sola mihi videtur posse liberare sapientia.

Aug.—Laudo et probo istam, quamvis inchoatam minusque perfectam, tamen fidentem et sublimia quaedam petentem distinctionem tuam. Videtur enim tibi lex ista, quae regendis civitatibus fertur, multa concedere atque impunita relinquere, quae per divinam tamen providentiam vindicantur; et recte. Neque enim quia non omnia facit, ideo quae facit improbanda sunt.

CAPUT VI

Lex aeterna moderatrix humanarum actionum. Eius notio

14. Sed dispiciamus diligenter, si placet, quo usque per legem istam, quae populos in hac vita cohibet, malefacta ulciscenda sint: deinde quid restet, quod per divinam providentiam inevitabilius secretoque puniatur.

Ev.—Mi deseo es llegar a los límites extremos de cuestión tan importante, si es que al presente podemos, pues los considero infinitos.

Ag.—De ningún modo. Cobra ánimo y entra por los caminos de la razón confiado en la piedad, pues no hay nada tan arduo y difícil que con la ayuda de Dios no se haga muy llano y muy fácil. Así que, pendientes siempre de El e implorando su auxilio, investiguemos lo que nos hemos propuesto. Y antes de nada, dime si esta ley que se promulga por escrito es útil a todos los que viven vida temporal.

Ev.—Es claro que sí; porque de estos hombres precisamente se componen los pueblos y las naciones.

Ag.—Y estos mismos hombres y pueblos, ¿pertenecen a aquellas cosas que no pueden ni perecer ni mudarse y que son, por tanto, eternas, o, por el contrario, son mudables y están sujetas al tiempo?

Ev.—¿Quién puede dudar de que el hombre es evidentemente mudable y que está sujeto al tiempo?

Ag.—Ahora bien, si se diera pueblo tan morigerado y grave y custodio tan fiel del bien común que cada ciudadano tuviera en más la utilidad pública que la privada, ¿no sería justa una ley por la que se le permitiera a este pueblo elegir magistrados, que administraran la hacienda pública del mismo?

Ev.—Sería muy justa.

Ag.—Y si, finalmente, este mismo pueblo llegara poco a poco a depravarse de manera que prefiriese el bien privado al bien público y vendiera su voto al mejor postor, y, sobor-

Ev.—Cupio, si modo perveniri possit ad tantae rei terminos: nam hoc ego infinitum puto.

Aug.—Imo adesto animo, et rationis vias pietate fretus ingredere. Nihil est enim tam arduum atque difficile, quod non, Deo adiuvante, planissimum atque expeditissimum fiat. In ipsum itaque suspensi atque ab eo auxilium deprecantes, quod instituimus, quaeramus. Et prius responde mihi, utrum ista lex quae litteris promulgatur, hominibus hanc vitam viventibus opituletur.

Ev.—Manifestum est: nam ex his hominibus utique populi civitatesque consistunt.

Aug.—Quid? ipsi homines et populi, eiusdemne generis rerum sunt, ut interire mutarive non possint, aeternique omnino sint? an vero mutabiles temporibusque subiecti sunt?

Ev.—Mutabile plane atque tempori obnoxium hoc genus esse quis dubitet?

Aug.—Ergo, si populus sit bene moderatus et gravis communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat; nonne recte lex fertur, qua huic ipsi populo liceat creare sibi magistratus, per quos sua res, id est publica, administretur?

Ev.—Recte prorsus.

Aug.—Porro si paulatim depravatus idem populus rem privatam rei publicae praeferat, atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis

nado por los que ambicionan el poder, entregara el gobierno de sí mismo a hombres viciosos y criminales, ¿acaso no obraría igualmente bien el varón que, conservándose incontaminado en medio de la general corrupción y gozando a la vez de gran poder, privase a este pueblo de la facultad de conferir honores, para depositarla en manos de los pocos buenos que hubieran quedado, y aun de uno solo?

Ev.—Sí, igualmente bien.

Ag.—Pero siendo, al parecer, estar dos leyes tan contrarias entre sí, que la una y la otra quitan al pueblo la facultad de elegir sus magistrados, y habiendo sido dada la segunda en condiciones tales que no pueden existir ambas en un mismo pueblo, ¿podemos decir que una de las dos es injusta y que no debía haberse dado?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Llamemos, pues, si te parece, ley temporal a esta que, aun siendo justa, puede, no obstante, modificarse justamente según lo exijan las circunstancias de los tiempos.

Ev.—Llamémosla así.

15. *Ag.*—Y aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre, y que castiga a los malos con una vida infeliz y miserable y premia a los buenos con una vida bienaventurada, y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y en su misma virtud y con igual justicia se la modifica, ¿puede no parecer inmutable y eterna a cualquiera persona inteligente? ¿O es que puede ser alguna vez injusto el que sean desventurados los malos y bienaventurados los buenos, o el que el pueblo morigerado y sensato se le faculte

qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat; nonne item recte, si quis tunc exstiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, et in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?

Ev.—Et id recte.

Aug.—Cum ergo duae istae leges ita sibi videantur esse contrariae, ut una earum honorum dandorum populo tribuat potestatem, auferat altera; et cum ista secunda ita lata sit, ut nullo modo ambae in una civitate simul esse possint; num dicemus aliquam earum iniustam esse, et ferri minime debuisse?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Appellemus ergo istam legem, si placet, temporalem, quae quanquam iusta sit, commutari tamen per tempora iuste potest.

Ev.—Appellemus.

15. *Aug.*—Quid? illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse ut mali

para elegir sus magistrados y, por el contrario, se prive de este derecho al disoluto y malvado?

Ev.—Entiendo que esta ley es inconmutable y eterna.

Ag.—Creo que también te darás cuenta de que en tanto la ley temporal es justa, y legítima en cuanto que está fundada en la ley eterna; porque si el pueblo a que aludimos en un tiempo gozó justamente del derecho de elegir a sus magistrados, y en otro distinto se vió justamente privado de este derecho, la justicia de esta vicisitud temporal arranca de la ley eterna, según la cual siempre es justo que el pueblo juicioso elija sus magistrados, y que se vea privado de esta facultad el que no lo es, ¿no te parece?

Ev.—Conforme.

Ag.—Según esto, para dar verbalmente, y en cuanto me es posible, una noción breve de la ley eterna, que llevamos impresa en nuestra alma, diré que es aquélla en virtud de la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Si tu opinión es distinta de ésta, exponla.

Ev.—No tengo nada que oponerte; es verdad lo que dices.

Ag.—Y siendo como es única la ley eterna, con la cual deben conformarse siempre las diversas leyes temporales, a pesar de las diversas modificaciones que sufren de acuerdo con las exigencias del buen gobierno de los pueblos, ¿puede ella experimentar alguna modificación?

Ev.—Entiendo que absolutamente ninguna, ya que ninguna fuerza, ningún acontecimiento, ningún fallo de cosa alguna llegará nunca a hacer que no sea justo el que todas las cosas estén perfectísimamente ordenadas.

miseri, boni autem beati sint; aut ut modestus et gravis populus ipse sibi magistratus creet, dissolutus vero et nequam ista licentia careat?

Ev.—Video hanc aeternam esse atque incommutabilem legem.

Aug.—Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint: nam si populus ille quodam tempore iuste honores dedit, quodam rursus iuste non dedit; haec vicissitudo temporalis ut iusta esset, ex illa aeternitate tracta est, qua semper iustum est gravem populum honores dare, levem non dare: an tibi aliter videtur?

Ev.—Assentior.

Aug.—Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, et est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima: tu si aliter existimas, prome.

Ev.—Quid tibi vera dicenti contradicam non habeo.

Aug.—Cum ergo haec sit una lex, ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest?

Ev.—Intelligo omnino non posse: neque enim ulla vis, ullus casus, ulla rerum labes unquam effecerit ut iustum non sit omnia esse ordinatissima.

CAPITULO VII

CÓMO EL HOMBRE ESTÁ PERFECTÍSIMAMENTE ORDENADO A UN FIN SEGÚN LA LEY ETERNA, Y CÓMO, SEGÚN ESTE FIN, VALE MÁS EL SABER QUE EL VIVIR

16. *Ag.*—Continuemos y veamos ahora cómo el hombre está perfectísimamente ordenado en relación consigo mismo, pues ya vemos que un pueblo consta de hombres unidos entre sí por el vínculo de una misma ley, que es, según dijimos, la ley temporal, y dime, ante todo, si tienes por indubitable que vives.

Ev.—¿Qué cosa podría yo asegurar con más certeza que ésta?

Ag.—¿Y alcanzas tú a distinguir que una cosa es vivir y otra muy distinta saber que vivimos?

Ev.—Sé ciertamente que nadie sabe que vive, sino el que realmente vive; pero ignoro si todo ser viviente se da cuenta de que vive.

Ag.—Cuánto quisiera yo que, así como crees, así también supieras que las bestias carecen de razón; pasaríamos entonces rápidamente por esta cuestión; más, al decir que no lo sabes, tendremos que detenernos mucho en ella, porque es tal, que pasarla por alto equivaldría a imposibilitarnos para continuar nuestra discusión hacia el fin que nos hemos propuesto con tanta lógica cuanta sé que es necesaria.

Así que dime: al ver a las bestias tan frecuentemente como las vemos domadas por el hombre, esto es, sujetas al hombre no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma, y tan sujetas que, plegándose completamente a su dominio, le obedecen como por una especie de instinto y de hábito, ¿no se te ha ocurrido nunca que pudiera darse el caso de que alguna, entre tantas como son capaces de dominar y dar muerte al hombre por la fuerza o por la astucia (algunas de ellas más temibles por su ferocidad, por su corpulencia o también por cierto instinto de crueldad), intentara a su vez subyugar al hombre?

Ev.—Estoy segurísimo de que este caso no puede darse nunca.

Ag.—Muy bien; pero siendo evidente que muchos animales aventajan al hombre en fuerzas y demás habilidades corporales, dime: ¿cuál es la cosa por la que el hombre aventaja al bruto, de manera que ninguno de éstos puede dominar al hombre y, sin embargo, el hombre puede dominar a muchos de aquéllos? ¿Es por ventura la que solemos llamar razón o inteligencia?

Ev.—Puesto que al alma pertenece aquello por lo que somos superiores a las bestias, no veo que pueda ser otra cosa, así como, si fueran inanimados, diría que los aventajamos en que nosotros tenemos alma y ellos no. Pero, siendo ellos animados como nosotros y siendo, por otra parte, evidente que no puede menos de ser algo, y algo muy importante, aquella realidad, cuya ausencia de su alma es causa de que estén sometidos a nosotros y cuya presencia en la nuestra constituye el porqué de nuestra superioridad sobre ellos, ¿qué nombre le daré que mejor le cuadre que el de razón?

Ag.—Mira cuán fácil es, con la ayuda de Dios, lo que los hombres tienen por muy difícil. Porque te confieso que creí que esta cuestión, que considero ya resuelta, nos iba a llevar tanto tiempo como quizá todo lo tratado desde el prin-

CAPUT VII

HOMO EX AETERNA LEGE QUOMODO ORDINATISSIMUS DISQUIRENDUM, EOQUE FINE OSTENDITUR SCIRE MELIUS ESSE QUAM VIVERE

16. *Aug.*—Age nunc, videamus, homo ipse quomodo in seipso sit ordinatissimus: nam ex hominibus una lege sociatis, populus constat; quae lex, ut dictum est, temporalis est. Et dic mihi utrum certissimum sit tibi vivere te.

Ev.—Hoc vero quid certius responderim?

Aug.—Quid? illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere?

Ev.—Scio quidem neminem se nosse vivere, nisi viventem; sed utrum omnis vivens noverit se vivere, ignoro.

Aug.—Quam vellem ut credis, ita etiam scires pecora carere ratione; cito nostra disputatio ab ista quaestione transiret: sed quoniam nescire te dicis, longam sermocinationem moves. Neque enim talis res est, qua praetermissa pergere in ea quae intendimus, tanta connexione rationis, quanta opus esse sentio, sinamur.

Dic itaque mihi, cum saepe viderimus bestias ab hominibus domitas, id est, non corpus bestiae tantum, sed et animam ita homini subiugatam, ut voluntati eius sensu quodam et consuetudine serviat; utrum tibi ullo modo fieri posse videatur, ut bestia quaelibet immanis vel feritate vel corpore, vel etiam sensu quolibet acerrima, pari vice sibi hominem subiugare conetur, cum corpus eius seu vi seu clam multae interimere valeant.

Ev.—Nullo modo istuc fieri posse consentio.

Aug.—Bene sane: sed item dic mihi, cum manifestum sit, viribus caeterisque officiis corporis a plurimis bestiis hominem facile superari, quaenam res sit qua homo excellit, ut nulla ei bestiarum, ipse autem multis imperare possit? an forte ipsa est quae ratio vel intelligentia dici solet?

Ev.—Non invenio aliud, quandoquidem in animo est id quo belluis antecellimus: quae si exanimes essent, dicerem nos eo praestare, quod animum habemus. Nunc vero cum et illa sint animalia, id quod eorum animis non inest ut subdantur nobis, inest autem nostris ut eis meliores simus, quoniam neque nihil, neque parvum aliquid esse cuivis apparet: quid aliud rectius, quam rationem vocaverim?

Aug.—Vide quam facile fiat, Deo adiuvante, quod homines difficillimum putant. Nam ego, fateor tibi, quaestionem istam, quae, ut intel-

cipio de nuestra discusión. Así, pues, ten esta verdad muy en cuenta para continuar ahora lógicamente nuestro discurso, pues creo no ignoras ya que esto que llamamos saber, *scire*, no es otra cosa que percibir por la razón.

Ev.—Así es.

Ag.—Por tanto, el que *sabe* que vive, no carece de razón.

Ev.—Es una conclusión muy natural.

Ag.—Pero también las bestias, como ya hemos visto claramente, carecen de razón.

Ev.—Es claro que sí.

Ag.—He aquí, pues, que ya conoces lo que habías dicho que ignorabas, o sea que no todo viviente sabe que vive, aunque todas las cosas que saben que viven son necesariamente vivientes.

17. *Ev.*—Ya no me cabe duda. Continúa hacia donde te habías propuesto llegar, pues he visto ya con claridad que una cosa es vivir y otra muy distinta saber que se vive.

Ag.—¿Y cuál de estas cosas te parece más digna?

Ev.—¿Cuál te parece a ti, sino la ciencia de la vida?

Ag.—Dices que te parece que es mejor la ciencia de la vida que la misma vida; ¿o es que tal vez quieres decir que la vida más elevada y pura consiste en la ciencia, que nadie puede alcanzar, sino el que está dotado de inteligencia? ¿Y qué es entender, sino vivir mediante la luz misma de la mente una vida más noble y perfecta? Por lo que, si no me engaño, no has preferido a la vida ninguna otra cosa distinta de la misma vida, sino una vida mejor a cualquiera vida.

ligo, terminata est, tamdiu nos retenturam putaveram, quam fortasse omnia quae dicta sunt ab ipso nostrae disputationis exordio. Quare accipe iam, ut deinde ratio connectatur: nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum.

Ev.—Ita est.

Aug.—Qui ergo scit se vivere, ratione non caret.

Ev.—Consequens est.

Aug.—Vivunt autem bestiae, et sicut iam emicuit, rationis expertes sunt.

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Ecce igitur iam nosti, quod te ignorare responderas, non omne quod vivit scire se vivere, quamquam omne quod se vivere sciat, vivat necessario.

17. *Ev.*—Non mihi est iam dubium; perge quo intenderas: aliud enim esse vivere, aliud scire se vivere, satis didici.

Aug.—Quid ergo tibi horum duorum videtur esse praestantius?

Ev.—Quid putas, nisi scientiam vitae?

Aug.—Meliorne tibi videtur vitae scientia quam ipsa vita? an forte intelligis superiorem quamdam et sinceriorem vitam esse scientiam, quam scire nemo potest, nisi qui intelligit? Intelligere autem quid est, nisi ipsa luce mentis illustrius perfectiusque vivere? Quare tu mihi, nisi fallor, non vitae aliud aliquid, sed cuidam vitae meliorem vitam praeposuisti.

Ev.—Muy bien has entendido y explicado mi pensamiento, si es que la ciencia no puede ser alguna vez mala.

Ag.—Tal creo yo firmemente, a no ser que, tomando una palabra por otra, confundamos la ciencia con la experiencia, pues el experimentar no siempre es un bien, como, por ejemplo, experimentar suplicios. Pero la que propia y verdaderamente llamamos ciencia, porque se adquiere por la razón y la inteligencia, ¿quién puede decir que sea nunca mala?

Ev.—Veo también esta diferencia; sigue adelante.

CAPITULO VIII

La razón, que hace al hombre superior a las bestias, es la que debe prevalecer también en él

18. *Ag.*—He aquí lo que deseo explicarte ahora. Si esto que hace al hombre superior a las bestias—sea lo que fuere y llámese como se quiera, mente o espíritu, o mejor, mente y espíritu indistintamente, puesto que una y otra expresión se encuentran también indistintamente en los sagrados libros—domina en él y tiene sometidos a su imperio todos los demás elementos de que consta el hombre, entonces es cuando se halla éste perfectísimamente ordenado.

Es indudable, en efecto, que tenemos mucho de común, no sólo con los brutos, sino también con las plantas y semillas. Y así vemos que también las plantas, que se hallan en la escala ínfima de los vivientes, se alimentan, crecen, se robustecen y se multiplican, y que las bestias ven y oyen, y sienten la presencia de los objetos corporales por el olfato, por el gusto

Ev.—Optime omnino et cognovisti et explicasti sententiam meam: si tamen scientia mala esse nunquam potest.

Aug.—Nullo modo arbitror, nisi cum translato verbo scientiam pro experientia dicimus: experiri enim non semper bonum est; sicut experiri supplicia: illa vero quae proprie ac pure scientia nominatur, quia ratione atque intelligentia paratur, mala esse qui potest?

Ev.—Teneo et istam differentiam: persequere caetera.

CAPUT VIII

Ratio qua praecellit homo bestiis debet in ipso dominari

18. *Aug.*—Illud est quod volo dicere: hoc quidquid est, quo pecoribus homo praeponitur, sive mens, sive spiritus, sive utrumque rectius appellatur (nam utrumque in divinis Libris invenimus), si dominetur atque imperet caeteris quibuscumque homo constat, tunc esse hominem ordinatissimum. Videmus enim habere nos non solum cum pecoribus, sed etiam cum arbustis et stirpibus multa communia: namque alimentum corporis sumere, crescere, gignere, vigere, arboribus quoque tributum videmus, quae infima quadam vita continentur; videre autem atque audire, et olfactu, gustu, tactu corporalia sentire posse bestias,

y por el tacto, y vemos, y tenemos que confesar, que la mayor parte de ellas tienen los sentidos mucho más despiertos y agudos que nosotros. Añade a esto la fuerza y robustez, la solidez de sus miembros y la celeridad y agilidad de los movimientos de su cuerpo, en todo lo cual superamos a algunas, igualamos a otras y somos inferiores a no pocas. Tenemos, además, de común con las bestias el género a que pertenecemos. Pero, al fin y al cabo, toda la actividad de la vida animal se reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitarse las molestias.

Hay algunas otras acciones que ya no parece que sean propias de los animales, pero que tampoco son en el hombre el exponente de su mayor perfección, verbigracia, el bromear y el reír, actos propios del hombre, sí, pero que, a juicio de cualquiera que tenga un concepto cabal de la naturaleza humana, son una de sus más ínfimas perfecciones.

Observamos también en el hombre amor a la alabanza y a la gloria y el deseo de dominar, tendencias que, si bien no son propias de los brutos, no debemos, sin embargo, pensar que sean ellas lo que nos hacen superiores a las bestias, pues cuando la apetencia de éstas no se halla subordinada a la razón, nos hace desgraciados, y claro está que a nadie se le ha ocurrido nunca el hacer título de su miseria para preferirse a los demás. Por consiguiente, cuando la razón domina todas estas concupiscencias del alma, entonces es cuando se dice que el hombre está perfectamente ordenado. Porque es claro que no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden, allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno, si es que a ti no te parece otra cosa.

Ev.—Es evidente que no.

Ag.—Pues cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces, y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar, y domina en virtud de aquella ley que dijimos que era ley eterna.

Ev.—Te comprendo y sigo tu razonamiento.

CAPITULO IX

La diferencia entre el sabio y el necio está en el señorío o vasallaje de la mente

19. *Ag.*—Y cuando el hombre se halla así dispuesto y ordenado, ¿no te parece que es entonces verdaderamente sabio?

Ev.—No sé qué otro hombre pueda parecerme sabio, si éste no me lo parece.

Ag.—Creo sabrás también que la mayor parte de los hombres son necios.

Ev.—También esto es mucha verdad.

Ag.—Ahora bien, si el ser necio es contrario a ser sabio, puesto que ya hemos visto quién es el verdadero sabio, seguro que también te das perfecta cuenta de quién sea el propiamente necio.

Ev.—¿Quién no ve que lo es aquel en quien la mente no tiene el mando supremo?

Ag.—En vista de esto, ¿qué hemos de decir de aquel que se halla en estas condiciones, que no tiene mente o que, aun cuando la tenga, no tiene ésta el principado que le corresponde?

Ev.—Más bien esto último que acabas de decir.

et acrius plerasque quam nos, cernimus et fatemur. Adde vires et valentiam firmitatemque membrorum, et celeritates facillimosque corporis motus, quibus omnibus quasdam earum superamus, quibusdam aequamur, a nonnullis etiam vincimur. Genus tamen ipsum rerum est nobis certe commune cum belluis: iam vero oppetere voluptates corporis, et vitare molestias, ferinae vitae omnis actio est.

Sunt alia quaedam, quae iam cadere in feras non videntur, nec tamen in homine ipso summa sunt, ut iocari et ridere: quod humanum quidem, sed infimum hominis iudicat, quisquis de natura humana rectissime iudicat. Deinde amor laudis et gloriae, et affectatio dominandi, quae tametsi bestiarum non sunt, non tamen earum rerum libidine bestiis meliores nos esse arbitrandum est. Nam et iste appetitus cum rationi subditus non est, miseros facit. Nemo autem cuiquam miseria se praeponendum putavit. Hisce igitur motibus animae cum ratio dominatur, ordinatus homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiiciuntur: an tibi non videtur?

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Ratio ista ergo, vel mens, vel spiritus cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in homine, cui dominatio lege debetur ea quam aeternam esse comperimus.

Ev.—Intelligo ac sequor.

CAPUT IX

Stulti et sapientis discrimen ex dominatu aut servitute mentis

19. *Aug.*—Cum ergo ita homo constitutus atque ordinatus est, nonne tibi sapiens videtur?

Ev.—Nescio alius quis mihi sapiens homo videri possit, si hic non videtur.

Aug.—Credo etiam te illud scire, plerosque homines stultos esse.

Ev.—Hoc quoque satis constat.

Aug.—At si stultus sapienti est contrarius, quoniam sapientem comperimus, quis etiam stultus sit, profecto iam intelligis.

Ev.—Cui non appareat hunc esse, in quo mens summam potestatem non habet?

Aug.—Quid igitur dicendum, cum homo ita est affectus deesse illi mentem, an, quamvis insit, eam carere dominatu?

Ev.—Hoc potius quod ultimum subiecisti.

Ag.—Quisiera oír de ti en qué te fundas para decir que tiene mente el hombre en el que ésta no ejerce el principado.

Ev.—Ojalá quisieras tomar a tu cargo estos razonamientos, pues a mí no me es fácil defender lo que pretendes.

Ag.—Al menos te será fácil recordar lo que poco ha dijimos, a saber, cómo los animales domesticados y domados por los hombres sirven a éstos, y que, como la razón nos lo ha demostrado, los animales subyugarían a su vez a los hombres si éstos no fueran en algo superiores a aquéllos. Pero este algo no le encontrábamos en el cuerpo, y siendo, por tanto, evidente que debía hallarse en el alma, juzgamos que no podríamos darle un nombre más adecuado que el de razón, la cual recordamos en seguida que se llama también mente y espíritu. Aunque, si bien es verdad que una cosa es la razón y otra la mente, consta, sin embargo, con certeza que la mente es la única que puede usar de la razón. De donde se sigue que al que tiene razón no puede faltarle la mente.

Ev.—Recuerdo y comprendo perfectamente todo esto.

Ag.—Pues bien, ¿crees tú que los domadores de animales no pueden ser sino hombres sabios? Porque yo llamo sabios a quienes la verdad manda llamar sabios, esto es, a los que mediante el reinado del espíritu han conquistado la paz subyugando todas las pasiones.

Ev.—Es ridículo considerar como sabios a los que vulgarmente llamamos domadores, pastores, boyeros o aurigas por el solo hecho de que doman a voluntad a los animales mansos y logran domar con su habilidad a los bravos.

Ag.—Aquí tienes, por consiguiente, una prueba certísima

Aug.—Pervellem abs te audire, quibus documentis perceptum habeas, mentem inesse homini, quae suum non exserat principatum.

Ev.—Utinam tuas istas partes facere velles: nam non mihi facile est sustinere quod ingeris.

Aug.—Illud saltem facile est tibi recordari, quod paulo ante diximus, quemadmodum bestiae mansuefactae ab hominibus ac domitae serviant: quod ab eis vicissim homines, ut demonstravit ratio, paterentur nisi aliquo excellerent. Id autem non inveniebamus in corpore: ita cum in animo esse appareret, quid aliud appellandum esset quam ratio, non comperimus: quam postea et mentem et spiritum vocari recordati sumus. Sed si aliud ratio, aliud mens, constat certe nonnisi mentem uti posse ratione. Ex quo illud conficitur, eum qui rationem habet, mente carere non posse.

Ev.—Probe ista reminiscor ac teneo.

Aug.—Quid? illud credisne, domitores belluarum nisi sapientes esse non posse? Eos enim sapientes voco, quos veritas vocari iubet, id est, qui regno mentis omni libidinis subiugatione pacati sunt.

Ev.—Ridiculum est tales putare istos, quos vulgo mansuetarios nuncupant, vel etiam pastores aut bubulcos, aut aurigas, quibus omnibus domitum pecus subiectum videmus, et quorum industria indomitum subiici.

Aug.—En igitur habes documentum certissimum, quo manifestum

de que es claro que el hombre tiene mente, aunque de hecho no tenga señorío sobre sus pasiones, pues es indudable que le sería imposible hacer las cosas que hace si no la tuviera; sin embargo, no ejerce el principado, ya que es insensato, y de sobra sabido es que el reinado de la mente no es propio sino de los sabios.

Ev.—Parece mentira que, habiendo tratado ya esto mismo poco antes, no se me ocurriera nada que responder.

CAPITULO X

NADA ES CAPAZ DE OBLIGAR A LA MENTE A SER ESCLAVA DE LAS PASIONES

20. *Ev.*—Mas pasemos a otra cosa, pues ya hemos visto que la humana sabiduría consiste en el señorío de la mente sobre las pasiones y que es también evidente que puede no ejercer de hecho este señorío.

Ag.—¿Crees tú que sea la libídine más poderosa que la mente, a la que sabemos que por ley eterna ha sido dado el dominio sobre todas las pasiones? Por lo que a mí toca, no lo creo de ningún modo, porque no habría orden perfectísimo allí donde lo más imperfecto dominara a lo más perfecto. Por lo cual juzgo de necesidad que la mente sea más poderosa que el apetito desordenado, y esto por el hecho mismo de que lo domina con razón y justicia.

Ev.—También yo soy del mismo parecer.

Ag.—¿Y dudaremos ahora de que todas y cada una de las virtudes están por encima de toda suerte de vicios, y que cuanto

fiat inesse mentem homini sine dominatu. His quippe inest; agunt enim talia, quae agi sine mente non possent: non tamen regnat; nam stulti sunt, neque regnum mentis nisi sapientium esse, percognitum est.

Ev.—Mirum est hoc iam fuisse a nobis in superioribus confectum, et mihi quid responderem, non potuisse in mentem venire.

CAPUT X

MENS A NULLO COGITUR SERVIRE LIBIDINI

20. *Ev.*—Sed alia contexamus. Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam, et eam posse etiam non regnare, compertum est.

Aug.—Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem? ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur.

Ev.—Ego quoque ita sentio.

Aug.—Quid? Virtutem omnem num dubitamus omni vitio sic antepo-

son mejores y más sublimes, son también más firmes y más invencibles?

Ev.—¿Quién puede dudarlo?

Ag.—Ningún ánimo vicioso puede, por consiguiente, dominar a otro ánimo virtuoso.

Ev.—Certísimo.

Ag.—Tampoco negarás, según creo, que cualquier ánimo es mejor y más poderoso que cualquier cuerpo.

Ev.—No negará esto nadie que entienda—lo que es fácil—que la substancia viviente es preferible a la no viviente y que la que da la vida es preferible a aquella que la recibe.

Ag.—Mucho menos, por consiguiente, vencerá un cuerpo, cualquiera que sea, a un ánimo virtuoso.

Ev.—Esto es evidentísimo.

Ag.—¿Y podrá un ánimo justo y una mente que sea custodio fiel de sus derechos y de su señorío derribar de su estado virtuoso y someter a la libídine a otra mente que reina asimismo en el hombre con igual justicia y fortaleza?

Ev.—De ningún modo; no ya sólo por la igual excelencia de ambas, sino porque se apartaría de su primera justicia y se convertiría en una mente viciosa la que pretendiera arrastrar al vicio a otra, y que, por lo mismo, se convertiría en inferior a ella.

21. *Ag.*—Entiendes perfectamente esto, por lo cual no resta sino que me digas, si puedes: ¿te parece que hay cosa alguna superior a la mente racional y sabia?

nere, ut virtus quanto melior atque sublimior, tanto firmior invictiorque sit?

Ev.—Quis dubitaverit?

Aug.—Nullus igitur vitiosus animus virtute armatum animum superat.

Ev.—Verissimum est.

Aug.—Iam corpore omni qualemlibet animum meliorem potentioremque esse, non te arbitror negaturum.

Ev.—Nemo id negat, qui (quod facile est) videt aut substantiam viventem non viventi, aut eam quae vitam dat ei quae accipit, esse praeferendam.

Aug.—Multo minus igitur corpus, qualecumque id sit, animum virtute praeditum vincit.

Ev.—Evidentissimum est.

Aug.—Quid? animus iustus, mensque ius proprium imperiumque custodiens, num potest aliam mentem pari aequitate ac virtute regnantem, ex arce deiicere, atque libidini subiugare?

Ev.—Nullo modo; non solum propter eamdem in utraque excellentiam, sed etiam quod a iustitia prior decidet, fietque vitiosa mens, quae aliam facere conabitur, eoque ipso erit infirmior.

21. *Aug.*—Bene intelligis; quare illud restat ut respondeas, si potes, utrum tibi videatur rationali et sapienti mente quidquam esse praestantius.

Ev.—Creo que ninguna, excepto Dios.

Ag.—Este es también mi pensamiento; pero como es una cuestión difícil y no ha llegado aún el momento oportuno de tratarla de modo que lleguemos a comprenderla, si bien es una de las verdades que creemos con fe firmísima, continuemos desarrollando diligente y cautamente, hasta darla cima, esta cuestión que ahora nos ocupa.

CAPITULO XI

La mente que de su propia voluntad se entrega a la libídine es justamente castigada

Por ahora bástenos saber lo que de él nos es dado saber: que en modo alguno puede ser injusta aquella naturaleza, sea la que fuere, que es superior a la mente virtuosa. Así que ni ésta, aunque más poderosa, obligará jamás a la mente a someterse a la libídine.

Ev.—No hay absolutamente nadie que no admita esto sin género de duda.

Ag.—Resta, pues, concluir que, si todo cuanto es igual o superior a la mente, que ejerce su natural señorío y que es virtuosa, no la puede hacer esclava de la libídine, porque su misma justicia se lo impide, y todo lo que le es inferior no puede tampoco conseguirlo, a causa de la misma inferioridad, como lo demuestra lo que antes dejamos firmemente sentado, ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío.

Ev.—Nihil praeter Deum arbitror.

Aug.—Et mea ista sententia est. Sed quoniam res ardua est, neque nunc opportune quaeritur, ut ad intelligentiam veniat, quanquam robustissima teneatur fide, integra nobis sit huius quaestionis, diligens et cauta tractatio.

CAPUT XI

Mens ex libera voluntate libidini serviens punitur iuste

In praesentia enim scire possumus quaecumque illa natura sit, quam menti virtute pollenti fas est excellere, iniustam esse nullo modo posse. Quare ne ista quidem, tametsi habeat potestatem, coget mentem servire libidini.

Ev.—Istud prorsus nemo est qui non sine ulla cunctatione fateatur.

Aug.—Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium.

Ev.—Veo con claridad que nada se sigue tan necesariamente como esta conclusión.

22. *Ag.*—Igualmente lógico te parecerá ya también que es muy justo que sufra las consecuencias penales de tan gran pecado.

Ev.—No puedo negarlo.

Ag.—Pero qué, ¿es que debe mirarse como castigo pequeño el que la libídine domine a la mente y el que, después de haberla despojado del caudal de su virtud, como a miserable e indigente, la empuje de aquí para allá a cosas tan contradictorias como aprobar y defender lo falso como verdadero; a desaprobar poco después lo que antes había aprobado, precipitándose, no obstante, en nuevos errores; ora a suspender su juicio, dudando las más de las veces de razonamientos clarísimos; ora a desesperar en absoluto de encontrar la verdad, sumiéndola por completo en las tinieblas de la estulticia; o bien a tomar con empeño abrirse paso hacia la luz, para caer de nuevo extenuada por la fatiga? Debiendo añadirse a todo esto que las pasiones ejercen su dominio sobre ella cruel y tiránicamente, y que a través de mil y encontradas tempestades perturban profundamente el ánimo y vida del hombre, de una parte, con un gran temor, y de otra, con un incontenible deseo; de una, con una angustia mortal, y de otra, con una vana y falsa alegría; de una, con el tormento de la cosa perdida y sumamente amada, y de otra, con un ardiente deseo de poseer lo que no tiene; de una, con un sumo dolor por la injuria recibida, y de otra, con un insaciable deseo de venganza. Adondequiera que este hombre se vuelva, la avaricia le acosa, la lujuria le consume, la ambición le cautiva, la soberbia le hincha, la envidia le atormenta, la desidia le anonada, la obstinación le aguijonea, la humillación le aflige, y es, finalmente, el blanco

Ev.—Nihil tam necessarium restare video.

22. *Aug.*—Sequitur iam ut tibi videatur iuste illam pro peccato tanto poenas pendere.

Ev.—Negare non possum.

Aug.—Quid igitur? Num ista ipsa poena parva existimanda est, quod ei libido dominatur, exspoliatamque virtutis opulentia, per diversa inopem atque indigentem trahit, nunc falsa pro veris approbantem, nunc etiam defensitantem, nunc improbantem quae antea probavisset, et nihilominus in alia falsa irruentem; nunc assensionem suspendentem suam, et plerumque perspicuas ratiocinationes formidantem; nunc desperantem de tota inventione veritatis, et stultitiae tenebris penitus inhaerentem; nunc conantem in lucem intelligendi, rursusque fatigatione decidentem: cum interea cupiditatum illud regnum tyrannice saeviat, et variis contrariisque tempestatibus totum hominis animum vitamque perturbet, hinc timore, inde desiderio; hinc anxietate, inde inani falsaque laetitia; hinc cruciatu rei amissae quae diligebatur, inde ardore adipiscendae quae non habebatur; hinc acceptae iniuriae doloribus, inde facibus vindicandae; quaquaversum potest coarctare avaritia, dissipare luxuria, addicere ambitio, inflare superbia, torquere invidia, desidia sepelire, pervicacia

de otros innumerables males que lleva consigo el imperio de la libídine. ¿Podemos, digo, tener en nada este castigo, al que, como ves, se hallan necesariamente sometidos todos los que no poseen la verdadera sabiduría?

23. *Ev.*—Sí, comprendo que es éste un muy grande, a la vez que muy justo castigo para los que, colocados ya en el trono de la sabiduría, han determinado descender de él para hacerse esclavos de la libídine; pero me parece imposible que pueda haber alguien que haya querido o quiera obrar así. Porque, aunque creo firmísimamente que, no obstante haber criado Dios al hombre tan perfecto como lo crió y haberle colocado en un estado de vida feliz, él por su propia voluntad se precipitó de aquí en las miserias de esta vida mortal, sin embargo, aún no lo he podido comprender. Así que, si piensas diferir el examen serio de esta cuestión, lo harás muy a pesar mío.

CAPITULO XII

Los que son esclavos de las pasiones, justamente son castigados con las penas de esta vida mortal, aunque nunca hayan sido sabios

24. Pero lo que no te concederé en manera alguna es que la difieras y continúes sin que antes me expliques, si puedes, mediante la discusión, lo que más a mí me intriga, a saber, por qué padecemos penas tan acerbísimas nosotros, que somos insensatos, es verdad, pero que tampoco fuimos nunca sabios, para que podamos decir con razón que las padecemos por

concitare, afflictare subiectio, et quaecumque alia innumerabilia regnum illius libidinis frequentant et exercent? possumusne tandem nullam istam poenam putare, quam, ut cernis, omnes qui non inhaerent sapientiae, necesse est perpeti?

23. *Ev.*—Magnam quidem istam poenam esse iudico, et omnino iustam, si quis iam in sublimitate sapientiae collocatus, inde descendere ac libidini servire delegerit: sed utrum esse quisquam possit incertum est, qui haec aut voluerit facere, aut velit. Quanquam enim credamus hominem tam perfecte conditum a Deo, et in beata vita constitutum, ut ad aerumnas mortalis vitae ipse inde propria voluntate delapsus sit; tamen hoc cum firmissima fide teneam, intelligentia nondum assecutus sum: cuius rei diligentem inquisitionem, si nunc differendam putas, me invito facis.

CAPUT XII

Mortalis vitae poenas qui libidini serviunt merito patiuntur, etiamsi sapientes nunquam fuerint

24. Verum illud quod me maxime movet, cur huiuscemodi acerbissimas poenas patiamur nos, qui certe stulti sumus, nec sapientes unquam fuimus, ut merito haec dicamur perpeti propter desertam virtutis

haber abandonado el reino de la virtud y haber elegido servir a la libídine.

Ag.—Esto dices como si tuvieras por muy averiguado que nunca hemos sido sabios, teniendo en cuenta únicamente el tiempo que ha vivimos en esta vida. Pero, como sabes, la sabiduría tiene su asiento en el alma, y precisamente es hoy una cuestión batallona, *un gran misterio, que trataremos en su propio lugar*, si el alma ha vivido o no otra vida antes de su unión con el cuerpo, y, por tanto, si en algún tiempo ha vivido o no sabiamente. Sin embargo, los datos que actualmente tenemos sobre esto no son una razón que nos impida esclarecer, en lo posible, el problema que ahora traemos entre manos.

25. Así que dime: ¿hay alguna voluntad en nosotros?

Ev.—No lo sé.

Ag.—¿Quieres saberlo?

Ev.—Ignoro esto mismo.

Ag.—Pues no vuelvas a preguntarme nada.

Ev.—¿Por qué?

Ag.—Primeramente porque no debo contestarte a lo que me preguntas, si tú no quieres saber la respuesta. En segundo lugar, si no quieres llegar a la sabiduría, no hay para qué tratar contigo de estas cosas, y, finalmente, no podrás ser amigo mío si no quieres mi felicidad. En cuanto a ti, tú verás si no tienes voluntad ninguna de ser dichoso.

Ev.—Confieso que no se puede negar que todos tenemos esta voluntad. Continúa y veamos qué conclusión pretendes sacar de aquí.

arcem, et electam sub libidine servitutem, quin aperias disputando, si vales, nullo modo tibi differendum esse concesserim.

Aug.—Ita istuc dicis, quasi liquido compertum habeas nunquam nos fuisse sapientes: attendis enim tempus ex quo in hanc vitam nati sumus. Sed cum sapientia in animo sit, utrum ante consortium huius corporis alia quadam vita vixerit animus, et an aliquando sapienter vixerit, magna quaestio est, magnum secretum et suo considerandum loco: neque ideo tamen hoc quod nunc habemus in manibus impeditur, quominus aperiatur ut potest.

25. Nam quaero abs te, sitne aliqua nobis voluntas.

Ev.—Nescio.

Aug.—Visne hoc scire?

Ev.—Et hoc nescio.

Aug.—Nihil ergo deinceps me interroges.

Ev.—Quare?

Aug.—Quia roganti tibi respondere non debeo, nisi volenti scire quod rogas. Deinde nisi velis ad sapientiam pervenire, sermo tecum de huiusmodi rebus non est habendus. Postremo meus amicus esse non poteris, nisi velis ut bene sit mihi. Iam vero de te tu ipse videris, utrum tibi voluntas nulla sit beatae vitae tuae.

Ev.—Fateor, negari non potest habere nos voluntatem: perge iam, videamus quid hinc conficias.

Ag.—Continuaré; pero antes dime también si sabes que tienes buena voluntad.

Ev.—¿Qué es la buena voluntad?

Ag.—Es la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría. Considera ahora si no deseas una vida recta y honesta, o si no tienes vehementes deseos de ser sabio, o si te atreves a negar que tenemos buena voluntad cuando queremos estas cosas.

Ev.—Nada de esto niego, y reconozco, por tanto, que tengo no sólo voluntad, sino buena voluntad.

Ag.—Dime, ¿en cuánto aprecias esta voluntad? ¿Te parece por ventura que pueda comparársela desde algún punto de vista con las riquezas, con los honores, con los placeres del cuerpo o con todas estas cosas juntas?

Ev.—Líbreme Dios de demencia tan criminal.

Ag.—¿No hemos, pues, de alegrarnos sobremanera de tener en el alma un algo, es decir, esta misma buena voluntad, en cuya comparación han de tenerse por abyectísimas las cosas antes dichas, y por cuya consecución vemos que no rehusan trabajo ni peligro alguno la mayor parte de los hombres?

Ev.—Debemos alegrarnos, y mucho.

Ag.—Y ¿qué dices de aquellos que no tienen este gozo? ¿Te parece que padecen poco daño, hallándose privados de tanto bien?

Ev.—Al contrario, muchísimo.

26. *Ag.*—Ya ves, por tanto, según creo, que de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien

Aug.—Faciam: sed dic etiam prius, utrum et bonam voluntatem te habere sentias.

Ev.—Quid est bona voluntas?

Aug.—Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire. Modo tu vide utrum rectam honestamque non appetas vitam, aut esse sapiens non vehementer velis, aut certe negare audeas, cum haec volumus, nos habere voluntatem bonam.

Ev.—Nihil horum nego, et propterea me non solum voluntatem, sed etiam bonam voluntatem iam habere confiteor.

Aug.—Quanti pendis, oro te, hanc voluntatem? Numquidnam ei ulla ex parte divitias, aut honores, aut voluptates corporis, aut haec simul omnia conferenda arbitraris?

Ev.—Averterit Deus istam sceleratam dementiam.

Aug.—Parumne ergo gaudendum est habere nos quiddam in animo, hanc ipsam dico bonam voluntatem, in cuius comparatione abiectissima sint ea quae commemoravimus, pro quibus adipiscendis multitudinem videmus hominum nullos labores, nulla pericula recusare?

Ev.—Gaudendum vero, ac plurimum.

Aug.—Quid? hoc gaudio qui non fruuntur, parvo damno eos effectos putas tanti boni?

Ev.—Imo maximo.

26. *Aug.*—Vides igitur iam, ut existimo, in voluntate nostra esse constitutum, ut hoc vel fruamur vel careamus tanto et tam vero bono.

tan grande y tan verdadero. Porque ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad? El que tiene esta buena voluntad tiene ciertamente un bien, que debe preferir con mucho a todos los reinos terrenos y a todos los placeres del cuerpo [a]. Mas el que no la tiene, carece, sin duda, de lo que es superior a todos los bienes, que no está en nuestra mano poseer, y que únicamente podría darle la voluntad por sí y ante sí. Ahora bien, al hombre que se tiene a sí mismo por el más miserable, si ha llegado a perder un glorioso renombre, grandes riquezas y todos los bienes del cuerpo, ¿no lo tendrías tú también por muy miserable, aunque abundase en todas estas cosas, por el hecho de hallarse entrañablemente unido a lo que facilísimamente puede perder, y que no está en su mano tenerlo cuando quisiere, careciendo, por otra parte, de buena voluntad, bien tan excelente que no admite comparación con los bienes antes dichos, y que, no obstante ser un bien tan grande, basta quererlo para tenerlo?

Ev.—Es esto muchísima verdad.

Ag.—Con razón, pues, y con justicia, padecen semejante miseria los hombres necios, aunque nunca hayan sido sabios, lo cual es, como dijimos, una cuestión llena de dudas y de misterios.

Ev.—Conforme.

Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est? Quam quisque cum habet bonam, id certe habet quod terrenis omnibus regnis, voluptatibusque omnibus corporis longe anteponendum sit. Quisquis autem non habet, caret profecto illa re, quam praestantiorem omnibus bonis in potestate nostra non constitutis, sola illi voluntas per seipsam daret. Itaque cum se ipse miserrimum iudicet, si amiserit gloriosam famam, ingentes opes, et quaelibet corporis bona; tu eum non miserrimum iudicabis, etiamsi talibus abundet omnibus, cum iis inhaeret quae amittere facillime potest, neque dum vult habet, caret autem bona voluntate, quae nec comparanda est cum istis, et cum sit tam magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur?

Ev.—Verissimum est.

Aug.—Iure igitur ac merito stulti homines, tametsi nunquam fuerunt sapientes (hoc enim dubium et occultissimum est), huiuscemodi afficiuntur miseria.

Ev.—Assentior.

[a] *Retract.* c 9 n 35

CAPITULO XIII

POR NUESTRA PROPIA VOLUNTAD VIVIMOS UNA VIDA FELIZ O UNA VIDA MISERABLE

27. *Ag.*—Considera ahora a ver si no te parece que es la prudencia el conocimiento de las cosas que debemos apetecer y de las que debemos evitar.

Ev.—Eso me parece.

Ag.—Y la fortaleza, ¿no es acaso aquel sentimiento del alma por el que despreciamos todas las incomodidades y la pérdida de las cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad?

Ev.—Tal creo.

Ag.—Y la templanza es aquella virtud del alma que modera y reprime el deseo de aquellas cosas que se apetecen desordenadamente, ¿no te parece?

Ev.—Estoy de acuerdo contigo.

Ag.—¿Qué hemos de decir, finalmente, de la justicia, sino que es la virtud que manda dar a cada uno lo suyo?

Ev.—Este es el concepto que yo tengo de la justicia, y no otro.

Ag.—De cualquiera, pues, que, teniendo buena voluntad —de cuya excelencia ya hemos hablado largo y tendido—, la ame con verdadero amor y cariño sobre todas las cosas, sabiendo que nada hay mejor que ella, y en ella se recree, y de ella, finalmente, goce, y de ella se alegre, abismado en su consideración y en la ponderación de cuán grande bien sea y de que no le puede ser arrebatada, ni por la fuerza ni por

CAPUT XIII

VOLUNTATE VITAM BEATAM, VOLUNTATE MISERAM DEGIMUS

27. *Aug.*—Considera nunc utrum tibi videatur esse prudentia appetendarum et vitandarum rerum scientia.

Ev.—Videtur.

Aug.—Quid? fortitudo nonne illa est animae affectio, qua omnia incommoda et damna rerum non in nostra potestate constitutarum contemnimus?

Ev.—Ita existimo.

Aug.—Porro temperantia est affectio coercens et cohibens appetitum ab iis rebus quae turpiter appetuntur: an tu aliter putas?

Ev.—Imo ita ut dicis sentio.

Aug.—Iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur?

Ev.—Nulla mihi alia iustitiae notio est.

Aug.—Quisquis ergo bonam habens voluntatem, de cuius excellentia iam diu loquimur, hanc unam dilectione amplexetur, qua interim melius nihil habet, hac sese oblectet, hac denique perfruatur et gaudeat, considerans eam et iudicans quanta sit, quamque invito illi eripi vel surripi

la astucia, ¿podremos dudar de que sea enemigo declarado de todo cuanto se oponga a este bien único?

Ev.—Es de todo punto necesario que así sea.

Ag.—¿Podemos considerar falto de prudencia a este hombre, que ve que éste es el bien, que ha de ser preferido a todos y que ha de ser rechazado cuanto a él se oponga?

Ev.—No creo en absoluto que pueda obrar así nadie que no sea prudente.

Ag.—Perfectamente. Mas, ¿por qué no hemos de concederle también la fortaleza? La razón es porque no puede este hombre amar ni tener en mucho ninguna de aquellas cosas cuya posesión no depende de nuestra voluntad, ya que no pueden ser amadas sino por una voluntad mala, a la cual es preciso que él resista, como al enemigo de su bien más querido; y porque no las ama cuando las tiene, no las llora cuando las pierde; antes bien las desprecia, lo cual, según antes dijimos y convenimos, es propio de la fortaleza.

Ev.—Concedámosle también sin dificultad esta virtud, pues no sé yo a quién pueda llamársele fuerte con más verdad que a aquel que con ánimo igual y sereno soporta la carencia de las cosas que no está en nuestra mano ni conseguir ni retener, lo cual es evidente que por necesidad tiene que hacer este hombre.

Ag.—Veamos ahora si puede serle ajena la templanza, siendo ésta la virtud que refrena las pasiones. ¿Qué hay tan enemigo de la buena voluntad como la concupiscencia? Por donde fácilmente comprenderás que este amante de su buena voluntad ha de resistir y combatir las pasiones por todos los medios

nequeat; num dubitare poterimus istum adversari rebus omnibus, quae huic uni bono inimicae sunt?

Ev.—Necesse est omnino ut adversetur.

Aug.—Nullane hunc putamus praeditum esse prudentia, qui hoc bonum appetendum, et vitanda ea quae huic inimica sunt videt?

Ev.—Nullo modo mihi videtur hoc posse quisquam sine prudentia.

Aug.—Recte: sed cur non huic etiam fortitudinem tribuamus? Illa quippe omnia quae in potestate nostra non sunt, amare iste ac plurimi aestimare non potest. Mala enim voluntate amantur, cui tanquam inimicae charissimo suo bono resistat necesse est. Cum autem non amat haec, non dolet amissa, et omnino contemnit; quod opus esse fortitudinis, dictum atque concessum est.

Ev.—Tribuamus sane: non enim intelligo quem fortem verius appellare possim, quam eum qui rebus iis quas neque ut adipiscamur, neque ut obtineamus in nobis situm est, aequo et tranquillo animo caret; quod hunc necessario facere compertum est.

Aug.—Vide iam nunc utrum ab eo temperantiam alienare possimus, cum ea sit virtus quae libidines cohibet. Quid autem tam inimicum bonae voluntati est quam libido? Ex quo profecto intelligis istum bonae

posibles, y que justamente, por tanto, se dice que tiene la virtud de la templanza.

Ev.—Estamos de acuerdo. Sigue.

Ag.—Réstanos la justicia, que, a la verdad, no veo cómo pueda no tenerla este hombre. Porque el que tiene buena voluntad y la ama, y se opone a todas aquellas cosas que, como dijimos, son enemigas de ésta, no puede desear mal a nadie. De donde se sigue que a nadie hace injuria, lo que no puede ser verdad sino del que da a cada uno lo suyo, y sin duda recuerdas que, cuando dije que el dar a cada uno lo suyo pertenecía a la justicia, tú lo aprobaste.

Ev.—Sí recuerdo, y confieso que en el hombre, que tanto aprecia y ama su buena voluntad, se hallan evidentemente las cuatro virtudes que poco ha describiste, dando yo mi conformidad.

28. *Ag.*—¿Qué dificultad hay, por tanto, en que digamos que la vida de este hombre es laudable?

Ev.—Ninguna en absoluto; al contrario, todo nos invita y obliga a ello.

Ag.—Y ¿qué me dices de la vida miserable? ¿Puedes de algún modo no juzgar que se debe huir de ella a toda costa?

Ev.—Juzgo que se debe huir de ella, y con grande empeño, y creo que nada, sino esto, ha de constituir nuestro primer quehacer.

Ag.—Pero seguramente no piensas que se deba huir de la vida laudable.

Ev.—Todo lo contrario; me parece que se debe procurar con diligencia y constancia.

Ag.—Por consiguiente, no es miserable la vida laudable.

voluntatis suae amatorem resistere omni modo, atque adversari libidinibus, et ideo iure temperantem vocari.

Ev.—Perge; assentior.

Aug.—Iustitia restat, quae quomodo desit huic homini, non sane video. Qui enim habet et diligit voluntatem bonam, et obsistit eis, ut dictum est, quae huic inimica sunt, male cuiquam velle non potest. Sequitur ergo ut nemini faciat iniuriam; quod nullo pacto potest, nisi qui sua cuique tribuerit: hoc autem ad iustitiam pertinere cum dicerem, approbasse te, ut puto, meministi.

Ev.—Ego vero memini et fateor in hoc homine, qui suam bonam voluntatem magni pendit et diligit, omnes quatuor virtutes quae abs te paulo ante, me assentiente, descriptae sunt, esse compertas.

28. *Aug.*—Quid igitur impedit cur huius vitam non concedamus esse laudabilem?

Ev.—Nihil prorsus; imo hortantur vel etiam cogunt omnia.

Aug.—Quid? vitam miseram potesne ullo modo non iudicare fugiendam?

Ev.—Et magnopere quidem iudico, nihilque aliud agendum existimo.

Aug.—At laudabilem non fugiendam profecto putas.

Ev.—Quin etiam appetendam sedulo existimo.

Aug.—Non ergo misera est quae laudabilis vita est.

Ev.—Así es también.

Ag.—Ya no tendrás ahora dificultad alguna en conceder, según creo, que es dichosa la vida que no es miserable.

Ev.—Es claro que no.

Ag.—Estás conforme, según eso, en que es dichoso el hombre amante de su buena voluntad y que ante ella desprecia todo lo que se estima como bien, y cuya pérdida puede sobrevenir aun a pesar de la firme voluntad de conservarlo.

Ev.—¿Por qué no estarlo, si se deduce necesariamente de lo que antes hemos admitido?

Ag.—Lo has entendido perfectamente; pero dime, te ruego: ¿acaso el amar la buena voluntad y apreciarla en cuanto queda dicho, no es también buena voluntad?

Ev.—Sí, dices verdad.

Ag.—Mas si juzgamos dichoso al hombre de buena voluntad, ¿no debemos tener por desdichado, y con razón, al que es de voluntad contraria a ésta?

Ev.—Y con muchísima razón.

Ag.—¿Qué razón hay, pues, para dudar de que, aun no habiendo sido nunca sabios, podamos voluntariamente merecer vivir una vida laudable y dichosa o vituperable y desdichada?

Ev.—Confieso que hemos llegado a esta conclusión a través de razonamientos ciertos e innegables.

29. *Ag.*—Veamos otra cosa: creo recordarás cuál dijimos que era la buena voluntad; me parece dijimos que era aquella en cuya virtud deseamos vivir justa y honestamente.

Ev.—Hoc utique sequitur.

Aug.—Nihil iam, quantum opinor, difficile tibi ut assentiaris relinquitur, eam scilicet quae misera non est, beatam esse vitam.

Ev.—Manifestissimum est.

Aug.—Placet igitur beatum esse hominem dilectorem bonae voluntatis suae, et prae illa contemnentem quodcumque aliud bonum dicitur, cuius amissio potest accidere etiam cum voluntas tenendi manet.

Ev.—Quidni placeat, quo superiora quae concessimus, necessario trahunt?

Aug.—Bene intelligis: sed dic, quaeso, nonne bonam voluntatem suam diligere, et tam magni aestimare, quam dictum est, etiam ipsa bona voluntas est?

Ev.—Verum dicis.

Aug.—At si hunc beatum recte iudicamus, nonne recte miserum, qui contrariae voluntatis est?

Ev.—Rectissime.

Aug.—Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi nunquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere.

Ev.—Fateor huc certis et minime negandis rebus esse perventum.

29. *Aug.*—Vide etiam aliud: nam credo te memoria tenere quam dixerimus esse bonam voluntatem: opinor enim, ea dicta est qua recte atque honeste vivere appetimus.

Ev.—Sí lo recuerdo.

Ag.—Si, pues, amamos y abrazamos asimismo con todo el afecto de nuestro corazón a esta nuestra buena voluntad, y la preferimos a todas las cosas que no podemos retener con nosotros, aunque queramos, síguese que moran en nuestra alma aquellas virtudes en cuya posesión consiste precisamente el vivir justa y honestamente, como la razón nos lo ha demostrado. De donde resulta que el que quiere vivir recta y honestamente, si realmente prefiere este querer a los bienes fugaces de la vida, conseguirá indudablemente ese tan inmenso bien, y con tanta facilidad cuanta supone el ser para él una misma cosa el querer algo y el tener lo que quiere.

Ev.—En verdad te digo que apenas puedo contenerme sin gritar de alegría al ver que impensadamente me hallo ante un bien tan grande y tan fácil de conseguir.

Ag.—Pues bien, este mismo gozo que engendra la consecución de un bien tan grande, cuando eleva el alma suave, sosegada y constantemente, es lo que constituye la vida bienaventurada, si es que tú no piensas que el vivir dichosamente consiste en otra cosa distinta del goce de los bienes verdaderos y estables.

Ev.—Pienso lo mismo que tú.

Ev.—Ita memini.

Aug.—Hanc igitur voluntatem, si bona itidem voluntate diligamus atque amplectamur, rebusque omnibus quas retinere non quia volumus possumus, anteponamus; consequenter illae virtutes, ut ratio docuit, animum nostrum incolent, quas habere idipsum est recte honesteque vivere. Ex quo conficitur ut quisquis recte honesteque vult vivere, si id se velle prae fugacibus bonis velit, assequatur tantam rem tanta facilitate, ut nihil aliud ei quam ipsum velle sit habere quod voluit.

Ev.—Vere tibi dico, vix me contineo quin exclamem laetitia, repente mihi oborto tam magno, et tam in facili constituto bono.

Aug.—Atqui hoc ipsum gaudium, quod huius boni adeptione gignitur, cum tranquille et quiete atque constanter erigit animum beata vita dicitur: nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere.

Ev.—Ita sentio.

CAPITULO XIV

¿Por qué llegan a ser felices tan pocos, siendo así que todos lo desean?

30. *Ag.*—Perfectamente. Pero ¿crees tú que hay hombre alguno que no quiera y no anhele ante todo vivir una vida feliz?

Ev.—¿Quién duda que todo hombre lo quiere?

Ag.—¿Por qué, pues, no lo consiguen todos? Hemos dicho, y hemos convenido en ello, que los hombres se hacen dignos de una vida feliz por su voluntad, y que también por su voluntad se hacen acreedores a una vida miserable, y tan eficazmente, que en uno y otro caso reciben su merecido. Mas se presenta ahora no sé qué contradicción, que, si no la examinamos y deshacemos minuciosamente, podría dar al traste con nuestras conclusiones anteriores, tan escrupulosa y firmemente establecidas. ¿Cómo se explica que los que viven una vida miserable lo hagan por su propia voluntad, siendo así que nadie quiere vivir miserablemente? ¿O cómo se explica que por su propia voluntad consiga el hombre vivir una vida feliz, siendo así que hay muchos miserables, a pesar de que todos desean ser felices?

Acaso sucederá así porque una cosa es querer vivir bien o mal, y otra muy distinta es merecer algo en virtud de la buena o mala voluntad. En efecto, los que son dichosos—y para serlo es preciso que sean también buenos—no lo son precisamente porque han querido vivir una vida dichosa, pues esto lo quieren también los malos, sino porque han querido vivir bien o rectamente, cosa que no quieren los malos. Por lo cual no es de extrañar que los hombres desventurados no alcancen lo que quieren, esto es, una vida bienaventurada, ya que a su vez no quieren lo que le es inseparable y sin lo cual nadie se hace digno de ella y nadie la consigue, a saber, el vivir según razón [a].

Esto ha establecido con estabilidad inconmovible aquella ley eterna, a cuya consideración es ya tiempo que volvamos, a saber, que de parte de la voluntad esté el mérito, y que el premio y el castigo consistan en la bienaventuranza y en la desventura. Así que, cuando decimos que los hombres son desgraciados por su propia voluntad, no queremos significar que quieran ser desegraciados, sino que son de una voluntad tal, que a ella sigue necesariamente la desgracia, aun sin quererla ellos. Por tanto, al afirmar que todos los hombres desean ser dichosos, y que, a pesar de esto, no todos lo son, no establecemos contradicción alguna con lo arriba dicho; porque, siendo verdad estos dos extremos, lo es también que no todos quieren vivir rectamente, y que a sola esta voluntad de vivir según la razón, y no a otra, es a la que se debe la vida bienaventurada, si es que tú no tienes algo que decir en contra de todo esto.

Ev.—No tengo absolutamente nada que oponer.

CAPITULO XV

Extensión y valor de la ley eterna y de la ley temporal

31. Pero veamos ya cómo estas consideraciones se relacionan con aquella cuestión de las dos leyes.

Ag.—Sea. Pero dime antes a ver si el que ama el vivir rec-

CAPUT XIV

Cur ergo pauci beati evadant, cum omnes beati esse velint

30. *Aug.*—Recte: sed censesne quemquam hominum non omnibus modis velle atque optare vitam beatam?

Ev.—Quis dubitat omnem hominem velle?

Aug.—Cur igitur eam non adipiscuntur omnes? Dixeramus enim atque convenerat inter nos, voluntate illam mereri homines, voluntate etiam miseram, et sic mereri ut accipiant: nunc vero existit nescio quae repugnantia, et nisi diligenter dispiciamus, perturbare nititur superiorem tam evigilatam firmamque rationem. Quomodo enim voluntate quisque miseram vitam patitur, cum omnino nemo velit misere vivere? Aut quomodo voluntate beatam vitam consequitur homo, cum tam multi miseri sint, et beati omnes esse velint?

An eo evenit, quod aliud est velle bene aut male, aliud mereri aliquid per bonam vel malam voluntatem? Nam illi qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali: sed quia recte, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est, beatam vitam. Illud enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt.

Hoc enim aeterna lex illa, ad cuius considerationem redire iam tempus est, incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit; in beatitate autem et miseria praemium atque supplicium. Itaque cum dicimus voluntate homines esse miseros, non ideo dicimus, quod miseri esse velint, sed quod in ea voluntate sunt, quam etiam eis invitis miseria sequatur necesse est. Quare non repugnat superiori rationi, quod volunt omnes beati esse, nec possunt: non enim volunt omnes recte vivere, cui uni voluntati vita beata debetur:

Nisi quid habes adversus haec dicere.

Ev.—Ego vero nihil.

CAPUT XV

Lex aeterna, lex temporalis in quos et quantum valeat

31. Sed videamus iam quomodo haec ad propositam illam quaestionem de duabus legibus referantur.

Aug.—Fiat: sed dic mihi prius, utrum qui recte vivere diligit, eoque

[a] *Retract.* c.9 n.3.

tamente, y en ello se complace tanto, que constituya para él no sólo el bien verdadero, sino también el verdadero placer y la verdadera alegría, ama y aprecia sobre todas las cosas esta ley, en virtud de la cual ve que la vida bienaventurada se da como premio a la buena voluntad y la miserable a la mala.

Ev.—La ama sobre todas las cosas y con vehemencia, y porque la ama y la sigue con fidelidad, por eso vive rectamente.

Ag.—Y al amarla de este modo, ¿ama algo que es mudable y temporal o algo que es estable y sempiterno?

Ev.—Algo que es, indudablemente, eterno e inconmutable.

Ag.—Y ¿qué dices de los que, perseverando en su mala voluntad, desean, no obstante, ser dichosos? ¿Pueden amar esta ley, según la cual la desdicha es su justa herencia?

Ev.—Creo que de ningún modo.

Ag.—¿No aman ninguna otra cosa?

Ev.—Al contrario, muchas, todas aquellas en cuya consecución y retención persiste la mala voluntad.

Ag.—Supongo que te refieres a las riquezas, a los honores, a los placeres, a la hermosura del cuerpo y a todas las demás cosas que pueden no conseguir, aunque quieran, y que pueden perder contra su voluntad.

Ev.—A éstas precisamente me refiero.

Ag.—¿Te parece que serán eternas estas cosas, viendo, como ves, que están sujetas a la volubilidad del tiempo?

Ev.—¿A quién, por insensato que sea, le puede parecer esto?

Ag.—Y siendo evidente que unos hombres aman las cosas

ita delectatur, ut non solum ei rectum sit, sed etiam dulce atque iucundum, amet hanc legem habeatque charissimam, qua videt tributam esse bonae voluntati beatam vitam, malae miseram?

Ev.—Amat omnino ac vehementer: nam istam ipsam sequens ita vivit.

Aug.—Quid? cum hanc amat, mutabile aliquid amat ac temporale, an stabile ac sempiternum?

Ev.—Aeternum sane atque incommutabile.

Aug.—Quid illi qui in mala voluntate perseverantes, nihilominus beati esse cupiunt? possuntne amare istam legem, qua talibus hominibus miseria merito rependitur?

Ev.—Nullo modo, arbitror.

Aug.—Nihilne amant aliud?

Ev.—Imo plurima; ea scilicet in quibus adipiscendis vel retinendis mala voluntas illa persistit.

Aug.—Opinor te dicere divitias, honores, voluntates, et pulchritudinem corporis, caeteraque omnia quae possunt et volentes non adipisci, et amittere inviti.

Ev.—Ista ipsa sunt.

Aug.—Num haec aeterna esse censes, cum temporis volubilitati videas obnoxia?

Ev.—Quis hoc vel dementissimus senserit?

Aug.—Cum igitur manifestum sit alios esse homines amatores rerum,

eternas y otros las temporales, y que, según antes hemos visto, existen dos leyes, una eterna y temporal otra, dime—si tienes idea de la justicia—, ¿cuáles de éstos piensas tú que han de ser sujetos de la ley eterna y cuáles de la ley temporal?

Ev.—Me parece que no es difícil contestar a lo que preguntas, pues aquellos a quienes el amor de las cosas eternas hace felices, viven, a mi modo de ver, según los dictados de la ley eterna, mientras que los infelices viven sometidos al yugo de la ley temporal.

Ag.—Dices bien, a condición, sin embargo, de que tengas por inconcuso lo que la razón nos ha demostrado ya evidentemente, a saber, que los que viven según la ley temporal no pueden, sin embargo, quedar libres de la ley eterna, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica. En cuanto a los que por su buena voluntad viven sumisos a la ley eterna, es claro, y me parece que tú lo ves suficientemente, que no necesitan ley temporal alguna.

Ev.—Entiendo lo que dices.

32. *Ag.*—¿Manda, por consiguiente, la ley eterna que apartemos nuestro amor de las cosas temporales y lo convirtamos purificado a las eternas?

Ev.—Lo manda.

Ag.—¿Y qué piensas que manda la ley temporal, sino que, cuando los hombres desean poseer estas cosas, que temporalmente podemos llamar nuestras, de tal modo las posean que conserven la paz y sociedad o convivencia humana tan perfectamente como es posible tratándose de esta clase de bienes?

Estos son, en primer lugar, el cuerpo y los que se llaman bienes del cuerpo, como una salud perfecta, la agudeza de los

aeternarum, alios temporalium, cumque duas leges esse convenerit, unam aeternam, aliam temporalem; si quid aequitatis sapis, quos istorum iudicas aeternae legi quos temporali esse subdendos?

Ev.—Puto in promptu esse quod quaeris: nam beatos illos ob amorem ipsorum aeternorum sub aeterna lege agere existimo; miseris vero temporalis imponitur.

Aug.—Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime iam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae iusta sunt, iusteque variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intelligis.

Ev.—Teneo quod dicis.

32. *Aug.*—Iubet igitur aeterna lex avertere amorem a temporalibus, et eum mundatum convertere ad aeterna.

Ev.—Iubet vero.

Aug.—Quid deinde censes temporalem iubere, nisi ut haec quae ad tempus nostra dici possunt, quando eis homines cupiditate inhaerent, eo iure possideant, quo pax et societas humana servetur, quanta in his rebus servari potest?

Ea sunt autem: primo, hoc corpus, et eius quae vocantur bona, ut

sentidos, la fuerza, la hermosura y otras cualidades, de las que unas son necesarias para las artes liberales y, por tanto, más apreciables, y otras que tienen un fin menos noble. En segundo término, la libertad, si bien no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna. Pero bien entendido que no hablo sino de aquella libertad por la que se creen libres los que no sirven a otros hombres y la que apetecen los siervos, que desean ser manumitidos por sus señores. En tercer lugar, los padres, los hermanos, los hijos, los deudos, los afines, los familiares y todos los que están unidos a nosotros por algún parentesco. Después nuestra misma patria, a la que solemos considerar como a una verdadera madre; los honores y las alabanzas y todo lo que llamamos gloria popular. Y, finalmente, el dinero, nombre que damos a todas aquellas cosas de las cuales somos dueños legítimos, y de las que nos parece que podemos disponer en concepto de venta o donación.

Sería difícil y largo de explicar cómo la ley humana distribuye estos bienes, dando a cada uno lo suyo, y evidentemente innecesario para el fin que nos hemos propuesto. Bástenos saber, por tanto, que la potestad vindicativa de esta ley no se extiende más que a poder privar de todos o parte de estos bienes a aquel a quien castiga. Reprime, pues, por el miedo, y por el miedo inclina y doblega el ánimo de los miserables, para quienes fué dada, a hacer lo que les manda o prohibe, porque, temiendo perder estos bienes, usan de ellos según ciertas normas, que son necesarias para constituir y mantener la sociedad, que es posible constituir y mantener con semejantes hombres. Pero es de advertir que esta ley no castiga el pecado que se comete amando estos bienes, sino el des-

integra valetudo, acumen sensuum, vires, pulchritudo, et si qua sunt caetera, partim necessaria bonis artibus, et ideo pluris pensanda, partim viliora. Deinde libertas, quae quidem nulla vera est, nisi beatorum, et legi aeternae adhaerentium: sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti volunt. Deinde parentes, fratres, coniux, liberi, propinqui, affines, familiares, et quicumque nobis aliqua necessitudine adiuncti sunt. Ipsa denique civitas, quae parentis loco haberi solet; honores etiam et laudes, et ea quae dicitur gloria popularis. Ad extremum pecunia, quo uno nomine continentur omnia quorum iure domini sumus, et quorum vendendorum aut donandorum habere potestatem videmur.

Horum omnium quemadmodum lex illa sua cuique distribuat, difficile et longum est explicare, et plane ad id quod proposuimus non necessarium. Satis est enim videre non ultra porrigi huius legis potestatem in vindicando, quam ut haec vel aliquid horum adimat atque auferat ei quem punit. Metu coercet ergo, et ad id quod vult, torquet ac retorquet miserorum animos, quibus regendis accommodata est. Dum enim haec amittere timent, tenent in his utendis quemdam modum aptum vinculo civitatis, qualis ex huiuscemodi hominibus constitui potest. Non

orden causado, cuando injustamente se quitan a los demás. Fíjate ahora a ver si hemos llegado ya a la que considerabas cuestión interminable. Nos habíamos propuesto investigar si la ley penal, por la que se gobiernan los pueblos y naciones de la tierra, tiene derecho a castigar y hasta qué punto.

Ev.—Sí; veo que ya hemos llegado.

33. *Ag.*—¿Ves también, como consecuencia, que no existiría la pena que a los hombres se les causa, ora cuando injustamente se les priva de sus bienes, ora cuando se les aplica como justo castigo, si no amasen estas cosas que pueden serles arrebatadas en contra de su voluntad?

Ev.—También esto lo veo.

Ag.—Ahora bien, siendo así que unos hacen buen uso de las mismas cosas de las que otros abusan; y que el hombre que de ellas abusa, de tal modo las ama y se da a ellas, que llega a convertirse en esclavo de aquello mismo de que debería ser dueño y señor, y que mira como un bien para sí las cosas para las cuales debería ser él un bien por su justa reglamentación y buen uso; y, por el contrario, que el hombre que usa bien de ellas, demuestra que ciertamente son un bien las cosas temporales, mas no para él, ya que no son ellas las que le hacen a él bueno ni mejor, sino él a ellas, y que, en consecuencia, no se adhiere a ellas por amor, ni las considera como parte de su alma, lo que se verifica también mediante el amor, a fin de que, cuando comienzan a faltarle o desvanecerse, no le cause pena su pérdida ni le manche su corrupción, sino que está muy por encima de ellas y dispuesto a poseerlas y administrarlas, cuando fuere necesario, y más dispuesto a perderlas y a no tenerlas; siendo todo esto así, como digo, ¿crees tú por ventura que se debe con-

autem ulciscitur peccatum cum amantur ista, sed cum aliis per improbitatem auferuntur. Quamobrem vide utrum iam perventum sit ad id quod infinitum putabas. Institueramus enim quaerere, quatenus habeat ius ulciscendi ea lex qua populi terreni civitatesque gubernantur.

Ev.—Video perventum.

33. *Aug.*—Vides ergo etiam illud, quod poena non esset, sive quae per iniuriam, sive quae per talem vindictam infertur hominibus, si eas res quae invito auferri possunt non amarent?

Ev.—Id quoque video.

Aug.—Cum igitur eisdem rebus alius male, alius bene utatur; et is quidem qui male, amore his inhaereat atque implicetur, scilicet subditus eis rebus quas ei subditas esse oportebat, et ea bona sibi constituens, quibus ordinandis beneque tractandis ipse esse utique deberet bonum: ille autem qui recte his utitur, ostendat quidem bona esse, sed non sibi; non enim eum bonum melioremve faciunt, sed ab eo potius fiunt: et ideo non eis amore agglutinetur, neque velut membra sui animi faciat, quod fit amando, ne cum resecari coeperint, cum cruciatu ac tabe foedent; sed eis totus superferatur, et habere illa atque regere, cum opus est paratus, et amittere ac non habere paratior: cum ergo haec ita sint,

denar la plata y el oro por causa de los avaros, los manjares por causa de los glotones, el vino por causa de los que con frecuencia se embriagan, la hermosura de las mujeres por causa de los hombres perdidos y adúlteros, y así todas las demás cosas, sobre todo viendo, como vemos, que el médico hace buen uso del fuego y un envenenador abusa criminalmente del pan?

Ev.—Es muchísima verdad que no son las cosas mismas las que han de ser condenadas, sino los hombres que abusan de ellas.

CAPITULO XVI

Epílogo de los capítulos anteriores

34. *Ag.*—Muy bien. Puesto que, según yo creo, hemos comenzado ya a comprender cuál sea el valor de la ley eterna, y puesto que ya hemos visto también hasta dónde puede llegar en la imposición de castigos la ley temporal, y distinguido suficiente y claramente dos géneros de cosas, eternas unas y temporales otras, e igualmente dos suertes de hombres, unos que siguen y aman las eternas y otros que siguen y aman las temporales; y habiendo hecho constar, además, que de la voluntad de cada uno depende elegir lo que le plazca seguir y obrar, y que nada ni nadie, si no es la voluntad, puede derrocar a la mente del trono de su reino y apartarla del camino del orden; y, en fin, habiendo manifestado también que no se debe culpar a las criaturas del mal uso que de ellas hacen los hombres, sino al mismo que de ellas abusa, volvamos, si te parece, a la cuestión propuesta al principio de esta

num aut argentum et aurum propter avaros accusandum putas, aut cibos propter voraces, aut vinum propter ebriosos, aut muliebres formas propter scortatores et adulteros, atque hoc modo caetera, cum praesertim videas et igne bene uti medicum, et pane scelerate veneficum?

Ev.—Verissimum est, non res ipsas, sed homines qui eis male utuntur esse culpandos.

CAPUT XVI

Epilogus tractae quaestionis

34. *Aug.*—Recte: sed quoniam et quid valeat aeterna lex, ut opinor, videre iam coepimus, et quantum lex temporalis in vindicando progredi possit, inventum est; et rerum duo genera, aeternarum et temporalium, duoque rursus hominum, aliorum aeternas, aliorum temporales sequentium et diligentium, satis aperteque distincta sunt: quid autem quisque sectandum et amplectendum eligat, in voluntate esse positum constitit: nullaque re de arce dominandi, rectoque ordine mentem deponi, nisi voluntate: et est manifestum, non rem ullam, cum ea quisque male utitur, sed ipsum male utentem esse arguendum: referamus nos, si placet, ad quaestionem in exordio huius sermonis propositam, et vi-

disquisición, y veamos si queda ya resuelta, pues nos habíamos propuesto investigar en qué consistía el obrar mal, y a propósito de esto hemos dicho cuanto hasta el presente dejamos dicho. Por lo cual conviene ahora advertir y considerar si el obrar el mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder, con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, parte vilísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. A mí me parece que todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría. Mas cuál sea tu opinión, es lo que espero saber ahora de ti.

35. *Ev.*—Es como tú dices, y estoy conforme en que todos los pecados se reducen a esta categoría, porque, en efecto, el hombre se aparta de las cosas divinas y verdaderamente permanentes, para entregarse a las mudables e inciertas, pues no obstante hallarse éstas perfectamente jerarquizadas y constituir un orden típico de belleza, es, sin embargo, propio de un ánimo perverso y desordenado el hacerse esclavo, por conseguirlos, de aquellos bienes sobre los que le constituyó a él el orden y justicia divina, a fin de que los administrara según su beneplácito. Y al mismo tiempo me parece ver ya resuelta y esclarecida la cuestión del origen del mal, que nos habíamos propuesto dilucidar después de ésta, a saber, en qué consiste el obrar mal; pues, si no me engaño, tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad. Pero quisiera me dijeras si el mismo libre albedrío, del que

deamus utrum soluta sit; nam quaerere institueramus quid sit male facere, et propter hoc omnia quae dicta sunt, diximus. Quocirca licet nunc animadvertere et considerare, utrum sit aliud male facere, quam neglectis rebus aeternis, quibus per seipsam mens fruitur, et per seipsam percipit, et quas amans amittere non potest, temporalia et quae per corpus hominis partem vilissimam sentiuntur, et nunquam esse certa possunt, quasi magna et miranda sectari. Nam hoc uno genere omnia malefacta, id est peccata, mihi videntur includi. Tibi autem quid videatur, exspecto cognoscere.

35. *Ev.*—Est ita ut dicis, et assentior, omnia peccata hoc uno genere contineri, cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus, et ad mutabilia atque incerta convertitur. Quae quanquam in ordine suo recte locata sint, et suam quamdam pulchritudinem peragant; perversi tamen animi est et inordinati, eis sequendis subiici, quibus ad nutum suum ducendis potius divino ordine ac iure praelatus est. Et illud simul mihi videre iam videor absolutum atque compertum, quod post illam quaestionem, quid sit male facere, deinceps quaerere instituerамus, unde male faciamus. Nisi enim fallor, ut ratio tractata monstravit, id facimus ex libero voluntatis arbitrio. Sed quaero utrum ipsum liberum arbitrium,

estamos convencidos que trae su origen el poder pecar, ha podido sernos dado por aquel que nos hizo. Porque parece indudable que jamás hubiéramos pecado si no lo tuviéramos, y es de temer que por esta razón pueda ser Dios considerado como el verdadero autor de nuestros pecados.

Ag.—No temas nada por esto; pero a fin de tratar esta cuestión más detenidamente, es preciso dejarla para otra vez, pues pide ya punto final esta nuestra primera disertación, con la que quisiera tuvieras por cierto que hemos llegado a pulsar a las puertas de grandes y profundos misterios. Cuando, teniendo a Dios por guía, comencemos a penetrar en ellos, verás sin duda qué gran diferencia existe entre esta disquisición y las que siguen, y cuánto la aventajan, no sólo en la sagacidad de investigación, sino también en la sublimidad de las cosas y la espléndida luz de la verdad. Que la piedad sea nuestra única compañera, a fin de que la divina Providencia nos permita continuar y terminar felizmente la carrera que hemos comenzado.

Ev.—Cedo a tu voluntad y a ella uno gustosísimo la mía con rendimiento de juicio y de deseo.

quo peccandi facultatem habere convincimur, oportuerit nobis dari ab eo qui nos fecit. Videmur enim non fuisse peccaturi, si isto careremus; et metuendum est ne hoc modo Deus etiam malefactorum nostrorum auctor existemetur.

Aug.—Nullo modo istuc timueris: sed ut diligentius requiratur, aliud tempus sumendum est. Nam haec sermocinatio modum terminumque iam desiderat; qua velim credas magnarum abditarumque rerum inquirendarum quasi fores esse pulsatas. In quarum penetralia cum Deo duce venire coeperimus, iudicabis profecto quantum inter hanc disputationem, et eas quae sequuntur intersit, quantumque illae praestent, non modo investigationis sagacitate, sed etiam maiestate rerum, et clarissima luce veritatis: pietas tantum adsit, ut nos divina providentia cursum quem instituimus, tenere et perficere permittat.

Ev.—Cedo voluntati tuae, et ei meam iudicio et voto libentissimo adiungo.

LIBRO II

CAPITULO I

Por qué nos ha dado Dios la libertad, causa del pecado

1. *Ev.*—Explícame ya, si es posible, por qué ha dado Dios al hombre el libre albedrío de la voluntad puesto que de no habérselo dado, ciertamente no hubiera podido pecar.

Ag.—¿Tienes ya por cierto y averiguado que Dios ha dado al hombre una cosa que, según tú, no debía haberle dado?

Ev.—Por lo que me parece haber entendido en el libro anterior, es evidente que gozamos del libre albedrío de la voluntad y que, además, él es el único origen de nuestros pecados.

Ag.—También yo recuerdo que llegamos a esta conclusión sin género de duda. Pero ahora te he preguntado si sabes que Dios nos ha dado el libre albedrío de que gozamos, y del que es evidente que trae su origen el pecado.

Ev.—Pienso que nadie sino El, porque de El procedemos, y ya sea que pequemos, ya sea que obremos bien, de El merecemos el castigo y el premio.

Ag.—También deseo saber si comprendes bien esto último, o es que lo crees de buen grado, fundado en el argumento de autoridad, aunque de hecho no lo entiendas.

LIBER II

CAPUT I

Libertas qua peccatur, cur a Deo data

1. *Ev.*—Iam, si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum voluntatis arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset.

Aug.—Iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas?

Ev.—Quantum in superiori libro intelligere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et non nisi eo peccamus.

Aug.—Ego quoque memini iam nobis id factum esse perspicuum. Sed nunc interrogavi utrum hoc quod nos habere, et quo nos peccare manifestum est, Deum nobis dedisse scias.

Ev.—Nullum alium puto. Ab ipso enim sumus; et sive peccantes, sive recte agentes, ab illo poenam meremur aut praemium.

Aug.—Hoc quoque utrum liquido noveris, an auctoritate commotus libenter etiam incognitum credas, cupio scire.

Ev.—Acerca de esto último confieso que primeramente di crédito a la autoridad. Pero ¿puede haber cosa más verdadera que el que todo bien procede de Dios, y que todo cuanto es justo es bueno, y que tan justo es castigar a los pecadores como premiar a los que obran rectamente? De donde se sigue que Dios aflige a los pecadores con la desgracia y que premia a los buenos con la felicidad.

2. *Ag.*—Nada tengo que oponerte, pero quisiera que me explicaras lo primero que dijiste, o sea, cómo has llegado a saber que venimos de Dios, pues lo que acabas de decir no es esto, sino que merecemos de El el premio y el castigo.

Ev.—Esto me parece a mí que es también evidente, y no por otra razón sino porque tenemos ya por cierto que Dios castiga los pecados. Es claro que toda justicia procede de Dios. Ahora bien, si es propio de la bondad hacer bien aun a los extraños, no lo es de la justicia el castigar a aquellos que no le pertenecen. De aquí que sea evidente que nosotros le pertenecemos, porque no sólo es benignísimo en hacernos bien, sino también justísimo en castigarnos. Además, de lo que yo dije antes, y tú concediste, a saber, que todo bien procede de Dios, puede fácilmente entenderse que también el hombre procede de Dios, puesto que el hombre mismo, en cuanto hombre, es un bien, pues puede vivir rectamente siempre que quiera [a].

3. *Ag.*—Evidentemente, si esto es así, ya está resuelta la cuestión que propusiste. Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente. Y no porque el libre

Ev.—Auctoritati quidem me primum de hac re credidisse confirmo. Sed quid verius quam omne bonum ex Deo esse, et peccantibus poenam recteque facientibus praemium iustum esse? Ex quo conficitur a Deo affici, et peccantes miseria, et recte facientes beatitate.

2. *Aug.*—Nihil resisto: sed quaero illud alterum, quomodo noveris nos ab ipso esse. Neque enim hoc nunc, sed ab ipso nos vel poenam, vel praemium mereri explicasti.

Ev.—Hoc quoque non aliunde video esse manifestum, nisi quod iam constat Deum vindicare peccata. Siquidem ab illo est omnis iustitia. Non enim ut alicuius est bonitatis alienis praestare beneficia, ita iustitiae vindicare in alienos. Unde manifestum est ad eum nos pertinere, quia non solum in nos benignissimus in praestando, sed etiam iustissimus in vindicando est. Deinde ex eo quod ego posui, tuque concessisti, omne bonum ex Deo esse, etiam hominem ex Deo esse intelligi potest. Homo enim ipse in quantum homo est, aliquod bonum est; quia recte vivere, cum vult, potest.

3. *Aug.*—Plane si haec ita sunt, soluta quaestio est quam proposuisti. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non

[a] *Retract.* c.9 n.3.

albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar. Hay, pues, una razón suficiente de habérnoslo dado, y es que sin él no podía el hombre vivir rectamente.

Y, habiéndonos sido dado para este fin, de aquí puede entenderse por qué es justamente castigado por Dios el que usa de él para pecar, lo que no sería justo si nos hubiera sido dado no sólo para vivir rectamente, sino también para poder pecar. ¿Cómo podría, en efecto, ser castigado el que usara de su libre voluntad para aquello para lo cual le fué dada? Así, pues, cuando Dios castiga al pecador, ¿qué te parece que le dice, sino estas palabras: te castigo porque no has usado de tu libre voluntad para aquello para lo cual te la di, esto es, para obrar según razón? Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.

posset. Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere.

Ad hoc autem datam vel hinc intelligi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum, divinitus in eum vindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte viveretur, sed etiam ut peccaretur, libera esset voluntas data. Quomodo enim iuste vindicaretur in eum, qui ad hanc rem usus esset voluntate, ad quam rem data est? Nunc vero Deus cum peccantem punit, quid videtur tibi aliud dicere nisi, Cur non ad eam rem usus es libera voluntate, ad quam tibi eam dedi, hoc est ad recte faciendum? Deinde illud bonum, quo commendatur ipsa iustitia in damnandis peccatis recteque factis honorandis, quomodo esset, si homo careret libero voluntatis arbitrio? Non enim aut peccatum esset, aut recte factum, quod non fieret voluntate. Ac per hoc et poena iniusta esset et praemium, si homo voluntatem non haberet liberam. Debuit autem et in supplicio, et in praemio esse iustitia; quoniam hoc unum est bonorum quae sunt ex Deo. Debuit igitur Deus dare homini liberam voluntatem.

CAPITULO II

OBJECIÓN: SI EL LIBRE ALBEDRÍO HA SIDO DADO PARA EL BIEN, ¿CÓMO ES QUE OBRA EL MAL?

4. *Ev.*—Concedo que Dios haya dado al hombre la libertad. Pero dime: ¿no te parece que, habiéndonos sido dada para poder obrar el bien, no debería poder entregarse al pecado? Como sucede con la misma justicia, que, habiendo sido dada al hombre para obrar el bien, ¿acaso puede alguien vivir mal en virtud de la misma justicia? Pues igualmente, nadie podría servirse de la voluntad para pecar si ésta le hubiera sido dada para obrar bien.

Ag.—El Señor me concederá, como lo espero, poderte contestar, o mejor dicho, que tú mismo te contestes, iluminado interiormente por aquella verdad que es la maestra soberana y universal de todos. Pero quiero antes de nada que me digas brevemente si, teniendo como tienes por bien conocido y cierto lo que antes te pregunté, a saber: que Dios nos ha dado la voluntad libre, procede decir ahora que no ha debido darnos Dios lo que confesamos que nos ha dado. Porque, si no es cierto que El nos la ha dado, hay motivo para inquirir si nos ha sido dada con razón o sin ella, a fin de que, si llegáramos a ver que nos ha sido dada con razón, tengamos también por cierto que nos la ha dado aquel de quien el hombre ha recibido todos los bienes, y que si, por el contrario, descubriéremos que nos ha sido dada sin razón, entendamos igualmente que no ha podido dárnosla aquel a quien no es lícito culpar de nada. Mas

CAPUT II

OBIECTIO: SI LIBERUM ARBITRIUM AD BONUM DATUM EST, QUOMODO AD MALUM FLEXIBILE?

4. *Ev.*—Iam concedo eam Deum dedisse. Sed nonne tibi videtur, quaeso te, si ad recte faciendum data est, quod non debuerit ad peccandum posse converti? sic ut ipsa iustitia quae data est homini ad bene vivendum: numquid enim potest quispiam per iustitiam suam male vivere? Sic nemo posset per voluntatem peccare, si voluntas data esset ad recte faciendum.

Aug.—Donabit quidem Deus, ut spero, ut tibi valeam respondere, vel potius ut ipse tibi eadem, quae summa omnium magistra est, veritate intus docente respondeas. Sed paulisper mihi volo dicas, si id quod abs te quaesiveram, certum et cognitum tenes, Deum nobis dedisse liberam voluntatem, utrum oporteat dicere dari non debuisse, quod dedisse confitemur Deum. Si enim incertum est utrum dederit, recte quaerimus utrum bene sit data, ut cum invenerimus bene datam esse, inveniatur etiam illum dedisse, a quo homini data sunt omnia bona: si autem invenerimus non bene datam esse, non eum dedisse intelligamus, quem culpare nefas est. Si vero certum est quod ipse illam dederit, oportet

si es cierto que de El la hemos recibido, entonces, sea cual fuere el modo como la hemos recibido, es preciso confesar también que, sea cual fuere el modo como nos fué dada, ni debió no dárnosla ni debió dárnosla de otro modo distinto de como nos la dió; pues nos la dió aquel cuyos actos no pueden en modo alguno ser razonablemente censurados.

5. *Ev.*—Aunque creo con fe inquebrantable todo esto, sin embargo, como aún no lo entiendo, continuemos investigando como si todo fuera incierto. Porque veo que, de ser incierto que la libertad nos haya sido dada para obrar bien, y siendo también cierto que pecamos voluntaria y libremente, resulta incierto si debió dársenos o no. Si es incierto que nos ha sido dada para obrar bien, es también incierto que se nos haya debido dar, y, por consiguiente, será igualmente incierto que Dios nos la haya dado; porque, si no es cierto que debió dárnosla, tampoco es cierto que nos la haya dado aquel de quien sería impiedad creer que nos hubiera dado algo que no debería habernos dado.

Ag.—Tú tienes por cierto, al menos, que Dios existe.

Ev.—Sí; esto tengo por verdad inconcusa, mas también por la fe, no por la razón.

Ag.—Entonces, si alguno de aquellos insipientes de los cuales está escrito: *Dijo el necio en su corazón: No hay Dios*, no quisiera creer contigo lo que tú crees, sino que quisiera saber si lo que tú crees es verdad, ¿abandonarías a ese hombre a su incredulidad o pensarías quizá que debieras convencerle de algún modo de aquello mismo que tú crees firmemente, sobre todo si él no discutiera con pertinacia, sino más bien con deseo de conocer la verdad?

fateamur, quoquo modo data est, neque non dari, neque aliter dari eam debuisse quam data est. Ille enim dedit, cuius factum recte reprehendi nullo pacto potest.

5. *Ev.*—Quanquam haec inconcussa fide teneam, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus quasi omnia incerta sint. Video enim ex hoc quod incertum est, utrum ad recte faciendum voluntas libera data sit, cum per illam etiam peccare possimus, fieri etiam illud incertum, utrum dari debuerit. Si enim incertum est ad recte faciendum datam esse, incertum est etiam dari debuisse: ac per hoc etiam utrum eam Deus dederit, incertum erit; quia si incertum est dari debuisse, incertum est ab eo datam esse, quem nefas est credere dedisse aliquid quod dari non debuit.

Aug.—Illud saltem tibi certum est, Deum esse.

Ev.—Etiam hoc non contemplando, sed credendo inconcussum teneo.

Aug.—Si quis ergo illorum insipientium, de quibus scriptum est: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus* [1], hoc tibi diceret, nec vellet tecum credere quod credis, sed cognoscere utrum vera credideris; relinqueresne hominem, an aliquo modo, quod inconcussum tenes, persuadendum esse arbitrareris; praesertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere?

[1] Ps 52,1.

Ev.—Lo último que has dicho me indica suficientemente qué es lo que debería responderle. Porque, aunque fuera él el hombre más absurdo, seguramente me concedería que con el hombre falaz y contumaz no se debe discutir absolutamente nada, y menos de cosa tan grande y excelsa. Y una vez que me hubiera concedido esto, él sería el primero en pedirme que creyera de él que procedía de buena fe en querer saber esto, y que tocante a esta cuestión no había en él falsía ni contumacia alguna.

Entonces le demostraría lo que juzgo que a cualquiera es facilísimo demostrar, a saber: que, puesto que él quiere que yo crea, sin conocerlos, en la existencia de los sentimientos ocultos de su alma, que únicamente él mismo puede conocer, mucho más justo sería que también él creyera en la existencia de Dios, fundado en la fe que merecen los libros de aquellos tan grandes varones que atestiguan en sus escritos que vivieron en compañía del Hijo de Dios, y que con tanta más autoridad lo atestiguan, cuanto que en sus escritos dicen que vieron cosas tales que de ningún modo hubieran podido suceder si realmente Dios no existiera, y sería este hombre sumamente necio si pretendiera echarme en cara el haberles yo creído a ellos, y deseara, no obstante, que yo le creyera a él. Ciertamente no encontraría excusa para rehusar hacer lo mismo que no podría censurar con razón.

Ag.—Pues, si respecto de la existencia de Dios juzgas prueba suficiente el que nos ha parecido que debemos creer a varones de tanta autoridad, sin que se nos pueda acusar de temerarios, ¿por qué, dime, respecto de estas cosas que hemos determinado investigar, como si fueran inciertas y absolutamente desconocidas, no piensas lo mismo, o sea, que, fundados en la autoridad de tan grandes varones, debamos creerlas tan firme-

Ev.—Hoc quod ultimum posuisti, satis me admonet quid ei respondere deberem. Certe enim, quamvis esset absurdissimus, concederet mihi, cum doloso et pervicaci de nulla omnino et maxime de re tanta, non esse disserendum. Quo concesso, prior mecum ageret, ut sibi crederem bono animo eum istuc quaerere, neque aliquid in se, quod ad rem hanc attinet, doli ac pervicaciae latere.

Tum ego demonstrarem, quod cuivis facillimum puto, quanto esset aequius, cum sibi de occultis animi sui quae ipse nosset, vellet alterum credere qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum Libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum Litteris reliquerunt, esse Deum crederet; quia et ea se vidisse scripserunt, quae nullo modo fieri possent, si non esset Deus; et nimium stultus esset, si me reprehenderet quod illis crediderim, qui sibi vellet ut crederem. Iam vero quod recte reprehendere non valeret, nullo modo reperiret cur etiam nollet imitari.

Aug.—Si ergo utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse iudicavimus; cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tanquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorumdem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus?

mente que no debamos gastar más tiempo en su investigación?

Ev.—Es que nosotros deseamos saber y entender lo que creemos.

6. *Ag.*—Veo que te acuerdas perfectamente del principio indiscutible que establecimos en los mismos comienzos de la cuestión precedente: si el creer no fuese cosa distinta del entender, y no hubiéramos de creer antes las grandes y divinas verdades que deseamos entender, sin razón habría dicho el profeta: *Si no creyereis, no entenderéis.* El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación. Mas después, al hablar del don que había de dar a los creyentes, no dijo: Esta es la vida eterna, que crean en mí; sino que dijo: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien enviaste.* Después, a los que ya creían, les dice: *Buscad y hallaréis;* porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios si antes no creyere lo que ha de conocer después. Por lo cual, obedientes a los preceptos de Dios, seamos constantes en la investigación, pues iluminados con su luz, encontraremos lo que por su consejo buscamos, en la medida que estas cosas pueden ser halladas en esta vida por hombres como nosotros; porque, si, como debemos creer, a los mejores aun mientras vivan esta vida mortal, y ciertamente a todos los buenos y piadosos después de esta vida, les es dado ver y poseer estas verdades más clara y perfectamente, es de esperar que

Ev.—Sed non id quod credimus, nosse et intelligere cupimus.

6. *Aug.*—Recte meministi, quod etiam in exordio superioris disputationis a nobis positum esse [2], negare non possumus. Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset: *Nisi credideritis, non intelligetis* [3]. Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait: Haec est autem vita aeterna ut credant; sed: *Haec est,* inquit, *vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum* [4]. Deinde iam credentibus dicit: *Quaerite et invenietis* [5]: nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus.

Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni

[2] L 1 c 2
[3] Is 7,9, sec LXX
[4] Io 17 3
[5] Mt 7,7

así sucederá también respecto de nosotros, y, por tanto, despreciando los bienes terrenos y humanos, debemos desear y amar con toda nuestra alma las cosas divinas.

CAPITULO III

Para llegar al conocimiento claro de la existencia de Dios, es preciso inquirir antes sin desmayo a ver qué es lo más noble y excelente que hay en el hombre

7. *Ag.*—Adoptemos, si te parece, este orden en la investigación: intentemos primero una prueba evidente de la existencia de Dios; veamos después si proceden de El todas las cosas, en cuanto a todo lo que tienen de buenas, y, por último, si entre los bienes se ha de contar la voluntad libre del hombre. Una vez que hayamos dilucidado estas cuestiones, creo quedará en claro si le ha sido dada o no razonablemente. Por lo cual, comenzando por las cosas más evidentes, lo primero que deseo oír de ti es si tú mismo existes. Quizá temas responder a esta cuestión. Mas ¿podrías engañarte si realmente no existieras?

Ev.—Mejor es que pases a lo demás.

Ag.—Puesto que es para ti evidente que existes, y puesto que no podría serte evidente de otra manera si no vivieras, es también evidente que vives. ¿Entiendes bien cómo estas dos cosas son verdaderísimas?

Ev.—Lo entiendo perfectamente.

Ag.—Luego es también evidente esta tercera verdad, a saber, que tú entiendes.

obtinerique credendum est; et nobis ita fore sperandum est, et ista contemptis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt.

CAPUT III

Deum esse ut manifeste evadat, disquiritur quid sit in homine praestantissimum

7. *Aug.*—Quaeramus autem hoc ordine, si placet: primum, quomodo manifestum est Deum esse; deinde, utrum ab illo sint quaecumque in quantumcumque sunt bona; postremo, utrum in bonis numeranda sit voluntas libera. Quibus compertis satis apparebit, ut opinor, utrum recte homini data sit. Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium: utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?

Ev.—Perge potius ad caetera.

Aug.—Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima?

Ev.—Prorsus intelligo.

Aug.—Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te.

Ev.—Evidente.

Ag.—De estas tres cosas, ¿cuál te parece la más excelente?

Ev.—La inteligencia.

Ag.—¿Por qué?

Ev.—Porque, siendo tres cosas muy distintas entre sí el ser, el vivir y el entender, es verdad que la piedra existe y que la bestia vive, y, sin embargo, no pienso que la piedra viva ni que la bestia entienda, y, no obstante, estoy certísimo de que el que entiende existe y vive, por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones que aquel otro al cual falta una o dos de ellas; porque, en efecto, lo que vive ciertamente existe; pero no se sigue que sea también inteligente: tal es, según creo, la vida de los animales; y de que una cosa exista, no se sigue que viva ni que entienda: de los cadáveres, por ejemplo, puedo afirmar que existen, pero nadie dirá que viven. Y, finalmente, si una cosa no tiene vida, mucho menos inteligencia.

Ag.—Vemos, por tanto, que, de estas tres perfecciones, el cadáver tiene una, el animal dos y el hombre las tres.

Ev.—Así es.

Ag.—Vemos también que de estas tres cosas, la más excelente es la que posee sólo el hombre juntamente con las otras, esto es, el entender, que supone, en el que lo tiene, el existir y el vivir.

Ev.—Lo vemos y admitimos sin género de duda.

8. *Ag.*—Dime ahora si sabes que tienes los cinco conocidísimos sentidos del cuerpo, a saber, el de la vista, el del oído, el del olfato, el del gusto y el del tacto.

Ev.—Manifestum.

Aug.—Quid in his tribus tibi videtur excellere?

Ev.—Intelligentia.

Aug.—Cur tibi hoc videtur?

Ev.—Quia cum tria sint haec, esse, vivere, intelligere; et lapis est, et pecus vivit, nec tamen lapidem puto vivere, aut pecus intelligere; qui autem intelligit, eum et esse et vivere certissimum est: quare non dubito id excellentius iudicare, cui omnia tria insunt, quam id cui duo vel unum desit. Nam quod vivit, utique et est, sed non sequitur ut etiam intelligat: qualem vitam esse pecoris arbitror. Quod autem est, non utique consequens est ut et vivat et intelligat; nam esse cadavera possum fateri, vivere autem nullus dixerit. Iamvero quod non vivit, multo minus intelligit.

Aug.—Tenemus igitur horum trium duo deesse cadaveri, unum pecori, nihil homini.

Ev.—Verum est.

Aug.—Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere.

Ev.—Tenemus sane.

8. *Aug.*—Dic mihi iam utrum illos vulgatissimos corporis sensus habere te noveris, videndi, et audiendi, et olfaciendi, et gustandi, et tangendi.

Ev.—Lo sé.

Ag.—¿Qué cosas te parece que pertenecen al sentido de la vista, o sea, qué es lo que te parece que sentimos cuando vemos?

Ev.—Todas las cosas que son corpóreas.

Ag.—¿Percibimos también por la vista la dureza y blandura de los cuerpos?

Ev.—No.

Ag.—¿Qué es, pues, lo que percibimos por los ojos, como objeto propio de la vista?

Ev.—El color.

Ag.—¿Cuál es el objeto propio del oído?

Ev.—El sonido.

Ag.—¿Y el del olfato?

Ev.—Los olores.

Ag.—¿Y el del gusto?

Ev.—Los sabores.

Ag.—¿Cuál es, finalmente, el objeto del tacto?

Ev.—Lo blando o lo duro, lo suave o lo áspero y otras muchas cualidades de los cuerpos.

Ag.—Y respecto de las formas de los cuerpos, verbigracia, las formas grandes, pequeñas, cuadradas, redondas y otras semejantes, ¿no te parece que las percibimos también por el tacto y por la vista, y que, por lo mismo, no pertenecen propiamente ni a la vista ni al tacto, sino a uno y otro?

Ev.—Entiendo que así es.

Ag.—¿Entiendes, por tanto, que cada sentido tiene ciertos objetos propios, de los cuales nos da testimonio, y que algunos objetos son comunes a varios sentidos?

Ev.—Novi.

Aug.—Quid putas pertinere ad videndi sensum? id est, quid putas nos videndo sentire?

Ev.—Quaecumque corporalia.

Aug.—Num etiam dura et mollia videndo sentimus?

Ev.—Non.

Aug.—Quid ergo proprie ad oculos pertinet, quod per eos sentimus?

Ev.—Color.

Aug.—Quid ad aures?

Ev.—Sonus.

Aug.—Quid ad olfactum?

Ev.—Odor.

Aug.—Quid ad gustum?

Ev.—Sapor.

Aug.—Quid ad tactum?

Ev.—Molle vel durum, lene vel asperum, et multa talia.

Aug.—Quid? corporum formas, magnas, breves, quadras, rotundas, et si quid huiusmodi est, nonne et tangendo et videndo sentimus, et ideo nec visui proprie, nec tactui tribui possunt, sed utrique?

Ev.—Intelligo.

Aug.—Intelligis ergo et quaedam singulos sensus habere propria, de quibus renuntient, et quaedam quosdam habere communia?

Ev.—También esto lo entiendo.

Ag.—¿Podemos, según eso, distinguir por algunos de estos cinco sentidos qué es lo que constituye el objeto propio de cada sentido y cuál sea el objeto común a todos o a algunos de ellos?

Ev.—De ningún modo, sino que esto lo distinguimos mediante una cierta facultad interna.

Ag.—¿No será ésta tal vez la razón, de la cual carecen los animales? Porque, según creo, por la razón comprendemos estas cosas y entendemos que son así.

Ev.—Yo creo más bien que es por la razón por la que entendemos que existe un cierto sentido interior, al cual se transmite todo cuanto procede de los cinco sentidos externos, que todo el mundo conoce. Porque una cosa es la facultad por la que el animal ve y otra muy distinta aquella por la que huye o apetece los objetos percibidos en el acto de ver: aquélla se halla, efectivamente, en los ojos, y ésta, por el contrario, se halla en el interior de la misma alma, y en virtud de ella los animales apetecen y toman o evitan y rechazan, según que los aprehendan como útiles o nocivos, no sólo los objetos que ven, sino también los que oyen y los que se perciben por los demás sentidos del cuerpo. Y en este sentido no se puede decir que sea ni la vista, ni el oído, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto, sino no sé qué otra facultad, que preside por igual a todos los sentidos exteriores. Todo esto lo comprendemos por la razón, como dije; sin embargo, no puedo decir que esta facultad sea la razón, porque es evidente que también las bestias gozan de ella, y, sin embargo, no tienen razón.

9. *Ag.*—Admito esta realidad, sea la que fuere, y no dudo llamarla sentido interior. Pero todo lo que los sentidos nos refieren no puede llegar a ser objeto de la ciencia si no pasa

Ev.—Et hoc intelligo.

Aug.—Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu diiudicare?

Ev.—Nullo modo, sed quodam interiore ista diiudicantur.

Aug.—Num fortasse ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita sese habere cognoscimus.

Ev.—Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit; ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. Hic autem nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est.

9. *Aug.*—Agnosco istud quidquid est, et eum interiorem sensum appellare non dubito. Sed nisi et istum transeat, quod ad nos refertur

de este sentido a la razón, porque cuanto sabemos no lo comprendemos sino por la razón. Sabemos, por ejemplo, para no hablar de los demás, que no se pueden sentir los colores por el oído ni los sonidos por la vista. Y sabiendo esto, no lo sabemos ni por los ojos, ni por los oídos, ni tampoco por ningún sentido, del que no carecen las bestias; pues no es de creer que ellas conozcan que no se percibe la luz por los oídos ni los sonidos por los ojos, porque estas cosas no las discernimos sino mediante la atención racional y el pensamiento.

Ev.—No puedo decirte que he comprendido lo que acabas de decir. ¿Qué se seguiría, en efecto, si mediante aquel sentido interior, que tú concedes a las bestias, llegaran éstas a darse cuenta de que los colores no se perciben por el oído ni los sonidos por la vista?

Ag.—¿Es que piensas tú que pueden ellas distinguir entre sí el color que se percibe, y el sentido que está en el ojo, el sentido interior, que está en el alma, y la razón, que define y clasifica por separado cada una de estas cosas?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Y qué te parece: ¿podría la razón distinguir estas cuatro cosas entre sí y concretarlas mediante sus correspondientes definiciones si ella no se diese cuenta del color mediante el sentido de la vista, y además de este mismo mediante aquel sentido interior que lo preside, y del mismo interior por sí mismo, si es que no hay algo que haga de intermediario entre ambos?

Ev.—No veo cómo pueda ser de otra manera.

Ag.—Más todavía. ¿No ves igualmente que el sentido de la vista percibe los colores, pero que el sentido no se percibe

a sensibus corporis, pervenire ad scientiam non potest. Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus. Scimus autem, ut de caeteris taceam, nec colores auditu, nec voces visu posse sentiri. Et cum hoc scimus, nec oculis, nec auribus scimus, neque illo sensu interiore, quo nec bestiae carent. Non enim credendum est eas nosse, nec auribus sentiri lucem, nec oculis vocem; quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus.

Ev.—Non possum dicere hoc habere perceptum. Quid si enim sensu illo interiore, quo eas non carere concedis, hoc quoque diiudicant, nec colores auditu nec visu voces posse sentiri?

Aug.—Num etiam putas eas posse discernere ab invicem colorem qui sentitur, et sensum qui in oculo est, et interiorem illum sensum apud animam, et rationem qua ista singillatim definiuntur et dinumerantur?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Quid? ista ratio posset haec quatuor discernere ab invicem et definitionibus terminare, nisi ad eam referretur et color per oculorum sensum, et ipse rursus per illum interiorem qui ei praesidet, et idem interior per seipsum, si tamen iam nihil aliud interpositum est?

Ev.—Non video quomodo aliter posset.

Aug.—Quid? hoc videsne, sensu oculorum colorem sentiri eumdem

a sí mismo? Porque el sentido por el que ves el color no es el mismo por el que ves que él ve.

Ev.—No, no lo es.

Ag.—Pon empeño en distinguir también lo siguiente: no negarás, creo yo, que una cosa es el color, y otra el ver el color, y otra muy distinta de las anteriores tener el sentido por el que se pudiera ver el color, que actualmente no está al alcance de la vista, si realmente lo estuviera.

Ev.—Distingo también estas cosas y te concedo que difieren entre sí.

Ag.—Ahora bien, de estas tres cosas, ¿qué ves por los ojos sino el color?

Ev.—Ninguna otra.

Ag.—Dime, pues, ¿por qué facultad ves las otras dos, ya que no las podrías discernir si no las vieras?

Ev.—No sé decirte otra cosa sino que sé que existen esas dos facultades, pero nada más.

Ag.—Entonces ¿no sabes si es la misma razón, o aquella vida que hemos llamado sentido interior, muy superior a los sentidos del cuerpo, o alguna otra cosa?

Ev.—No lo sé.

Ag.—Sabes, al menos, que estas cosas no las puede discernir sino la razón, y que la razón no lo hace sino respecto de aquellas cosas que le son presentadas para que las examine.

Ev.—Es cierto.

Ag.—Sea, pues, lo que fuere aquella otra facultad por la que se puede percibir todo cuanto sabemos, es lo cierto que está al servicio de la razón, a la cual presenta y da cuenta de todo lo que aprende, a fin de que los objetos percibidos puedan

autem sensum eodem sensu non sentiri? Non enim quo sensu colorem vides, hoc eodem vides etiam ipsum videre.

Ev.—Non omnino.

Aug.—Enitere etiam ista diiudicare; nam credo te non negare aliud colorem esse, et aliud colorem videre, et item aliud etiam, cum color non subest, habere snsum quo videri posset, si subesset.

Ev.—Discerno et ista, et inter se differre concedo.

Aug.—Num horum trium quidquam vides oculis, nisi colorem?

Ev.—Nihil aliud.

Aug.—Dic ergo unde videas alia duo; non enim ea non visa posses discernere.

Ev.—Nescio quid aliud; esse scio, nihil amplius.

Aug.—Nescis igitur utrum iam ipsa sit ratio, an illa vita sit quam sensum interiorem vocamus praecellentem sensibus corporis, an aliquid aliud?

Ev.—Nescio.

Aug.—Illud tamen scis, ea definiri nisi ratione non posse; neque rationem id facere, nisi de iis quae sibi examinanda offeruntur.

Ev.—Certum est.

Aug.—Quidquid igitur est aliud quo sentiri potest omne quod scimus, ministerium rationis est, cui offert et renuntiat quidquid attingit,

ser diferenciados entre sí por sus propios límites, y esto no sólo por los sentidos, sino también comprendiéndolos científicamente.

Ev.—Así es.

Ag.—Pero, y la misma razón, que distingue unos de otros a sus suministradores y a los objetos que le presentan, y que aprecia igualmente la diferencia que existe entre ella misma y estas cosas, y que se reconoce y afirma superior a todas ellas, ¿acaso se conoce a sí misma mediante otra facultad distinta de sí misma, es decir, de la razón?

Ev.—Es muy cierto [a].

Ag.—Pues bien, puesto que cuando percibimos el color no percibimos a la vez por el mismo sentido el acto de la percepción, ni cuando oímos el sonido oímos nuestra misma audición, ni cuando olemos una rosa nos huele a nada nuestro mismo olfato, ni a los que gustan una cosa cualquiera les sabe a nada su mismo gusto, ni los que palpan algo pueden palpar su mismo sentido del tacto, es evidente que estos cinco sentidos no pueden ser percibidos por ninguno de ellos mismos, no obstante que ellos perciben todos los objetos corporales.

Ev.—Es evidente.

ut ea quae sentiuntur discerni suis finibus possint, et non sentiendo tantum, sed etiam sciendo comprehendi.

Ev.—Ita est.

Aug.—Quid? ipsa ratio quae ministros suos, et ea quae suggerunt, discernit ab invicem, et item quid inter haec et seipsam distet, agnoscit seque illis praepotentiorem esse confirmat; num alia re seipsam nisi seipsa, id est ratione comprehendit? an aliter scires te habere rationem, nisi id ratione perciperes?

Ev.—Verissimum est.

Aug.—Quoniam ergo cum colorem sentimus, non itidem sensu ipso nos sentire etiam sentimus; neque cum audimus sonum, nostrum etiam audimus auditum; neque cum olfacimus rosam, olet nobis aliquid et ipse olfactus; neque quidquam gustantibus sapit in ore ipse gustus; nec tangentes aliquid, ipsum etiam tangendi sensum possumus tangere: manifestum est quinque istos sensus nullo eorum sensu posse sentiri, quamvis eis corporalia quaeque sentiantur.

Ev.—Manifestum est.

[a] Que no se conoce por sí misma. Objeto y sujeto del conocimiento son aquí el mismo.

CAPITULO IV

El sentido interior percibe su propio acto, ¿pero se siente a sí mismo?

10. *Ag.*—Creo que es también evidente que aquel sentido interno siente no sólo las impresiones que recibe de los cinco sentidos externos, sino que también percibe los mismos sentidos. De lo contrario, si no sintiera que siente, no se movería el animal, ni para apoderarse de algo ni para huir de nada; no para saber científicamente, que esto es propio de la razón, sino simplemente para moverse; sentimiento o percepción que no le suministra ninguno de los cinco sentidos externos.

Si aún te parece obscuro, lo verás claro si te fijas en lo que sucede en uno de estos cinco sentidos, por ejemplo, en la vista. Porque, en efecto, el animal de ningún modo podría abrir los ojos ni moverlos, mirando hacia lo que desea ver, si no se diera cuenta de que no lo ve teniendo los ojos cerrados o no moviéndolos en aquella dirección. Si, pues, siente que no ve, cuando realmente no ve, preciso es que sienta también que ve, cuando realmente ve; porque, al no mover los ojos con el mismo deseo cuando ve que cuando no ve, indica que se da cuenta de la visión y de la no visión.

Pero ya no es igualmente clara la cuestión de si se percibe a sí misma esta vida interior, que siente su misma sensación de las cosas corporales, si no es por el hecho de que, examinándose cada cual a fondo interiormente, descubre que todo viviente huye de la muerte, la cual, siendo, como es, contraria a la vida, es de todo punto necesario que se sienta también a

CAPUT IV

Sensus interior sentit ipsum sentire; an et se discernat?

10. *Aug.*—Arbitror etiam illud esse manifestum, sensum illum interiorem non ea tantum sentire, quae acceperit a quinque sensibus corporis, sed etiam ipsos ab eo sentiri. Non enim aliter bestia moveret se, vel appetendo aliquid, vel fugiendo, nisi se sentire sentiret, non ad sciendum, nam hoc rationis est, sed tantum ad movendum, quod non utique aliquo illorum quinque sentit.

Quod si adhuc obscurum est, elucescet, si animadvertas quod exempli gratia sat est in uno aliquo sensu, velut in visu. Namque aperire oculum, et movere aspiciendo ad id quod videre appetit nullo modo posset nisi oculo clauso vel non ita moto se id non videre sentiret. Si autem sentit se non videre dum non videt, necesse est etiam sentiat se videre dum videt: quia cum eo appetitu non movet oculum videns, quo movet non videns, indicat se utrumque sentire.

Sed utrum et se ipsam haec vita sentiat, quae se corporalia sentire sentit, non ita clarum est, nisi quod se quisque intus interrogans, invenit omnem rem viventem fugere mortem; quae cum sit vitae contraria, necesse est ut vita etiam seipsam sentiat, quae contrarium suum fugit.

sí misma la vida que huye de su contrario, que es la muerte. Y si aún no está clara, dejémosla por ahora, a fin de no empeñarnos en lo que pretendemos, sino fundados en argumentos ciertos y evidentes.

Lo evidente hasta ahora es que los sentidos del cuerpo sienten las cosas corporales; que el mismo sentido exterior no puede sentirse a sí mismo; que el sentido interior siente los objetos corporales a través de los sentidos exteriores del cuerpo, y hasta los mismos sentidos corporales; y, en fin, que la razón conoce todas estas cosas y a sí misma, y que todos estos conocimientos los hace objeto de la ciencia. ¿No te parece?

Ev.—En realidad de verdad así me parece que es.

Ag.—Pues bien, dime ahora: ¿cuál es la cuestión a cuya solución deseamos llegar y hacia la cual hemos emprendido un camino tan largo y penoso?

CAPITULO V

El sentido interior aventaja a los sentidos exteriores, siendo además su moderador y juez

11. *Ev.*—A lo que recuerdo, de aquellas tres cuestiones que poco antes propusimos con el fin de establecer el orden de esta discusión, la primera es la que ahora tratamos, o sea, de cómo puede llegarse al conocimiento de la existencia de Dios, a pesar de que debe ser creída inquebrantable y firmísimamente.

Ag.—Lo recuerdas perfectísimamente; mas también deseo

Quod si adhuc non liquet, omittatur, ut non nitamur ad id quod volumus, certis manifestisque documentis.

Manifesta enim sunt, sensu corporis sentire corporalia; eumdem autem sensum hoc eodem sensu non posse sentiri; sensu autem interiore et corporalia per sensum corporis sentiri, et ipsum corporis sensum: ratione vero et illa omnia, et eandem ipsam notam fieri, et scientia contineri: an tibi non videtur?

Ev.—Videtur sane.

Aug.—Age, nunc responde unde sit quaestio, ad cuius solutionem pervenire cupientes, iam diu istam molimur viam.

CAPUT V

Sensus interior praestat externis sensibus, quorum est moderator et iudex

11. *Ev.*—Quantum memini, trium illarum quaestionum quas paulo ante ad contexendum ordinem huius disputationis posuimus, nunc prima versatur, id est, quomodo manifestum fieri possit, quamvis tenacissime firmissimeque credendum sit, Deum esse.

Aug.—Recte hoc tenes: sed etiam illud diligenter tenere te volo, cum

que recuerdes bien que, cuando te pregunté si sabías que existías, vimos que conocías no sólo esto, sino otras dos cosas más.

Ev.—También recuerdo esto bien.

Ag.—Pues mira ahora a ver a cuál de estas tres cosas te parece que corresponde todo lo que es objeto de los sentidos del cuerpo, o sea, en qué género de cosas te parece que debe clasificarse todo lo que es objeto de nuestro sentido, sea de la vista o de cualquier otro sentido temporal; si en aquel género de cosas que no tiene más perfección que la de existir, o en el de las que existen y viven, o en el de las que existen, viven y entienden.

Ev.—En el género de las que solamente existen.

Ag.—Y el sentido, ¿a cuál de estos tres géneros crees que pertenece?

Ev.—Al de los vivientes.

Ag.—¿Cuál de estas dos cosas te parece mejor, el sentido o el objeto que aprehende el sentido?

Ev.—El sentido.

Ag.—¿Por qué?

Ev.—Porque es mejor lo que existe y vive que lo que solamente existe.

12. *Ag.*—Y por lo que hace a aquel sentido interior, que arriba vimos que era inferior a la razón y que hasta nos era común con las bestias, ¿dudarás anteponerlo a este sentido por el que percibimos los cuerpos, y que ya antes dijiste que debía preferirse al cuerpo?

Ev.—No lo dudaré jamás.

Ag.—También quisiera oír de ti por qué no lo dudarás,

de teipso quaererem utrum te esse noveris, non solum hoc, sed etiam alia duo nobis apparuisse quod noveris.

Ev.—Id quoque teneo.

Aug.—Nunc ergo vide ad quam rem istarum trium intelligas pertinere omne quod corporis sensus attingit; id est, in quo rerum genere tibi ponendum videatur, quidquid vel oculorum, vel alio quolibet corporis instrumento noster sensus attingit: utrum in eo quod tantum est, an in eo quod etiam vivit, an in eo quod etiam intelligit.

Ev.—In eo quod tantum est.

Aug.—Quid? ipsum sensum in quo genere trium horum esse censes?

Ev.—In eo quod vivit.

Aug.—Quid igitur horum duorum melius esse iudicas? sensum ipsum, an quod sensus attingit?

Ev.—Sensum scilicet.

Aug.—Quare?

Ev.—Quia melius est id quod etiam vivit, quam id quod tantum est.

12. *Aug.*—Quid? illum sensum interiorem, quem quidem infra rationem, et adhuc nobis communem cum bestiis superius indagavimus, dubitabisne huic sensui praeponere quo corpus attingimus, et quem iam ipsi corpori praeponendum esse dixisti?

Ev.—Nullo modo dubitaverim.

Aug.—Etiam hoc cur non dubites, volo abs te audire. Non enim pot-

pues no podrás decir que este sentido interior debe clasificarse en aquel género de los tres antes dichos, al que pertenecen los seres inteligentes, sino únicamente en el de los que existen y viven, pero que no tienen inteligencia, ya que este sentido interior se halla también en los animales, los cuales no tienen inteligencia.

Siendo esto así, deseo saber por qué antepones el sentido interior a este sentido por el que percibimos los cuerpos, hallándose ambos incluídos en el género de los vivientes. El sentido cuyo objeto son los cuerpos lo antepusiste a los cuerpos mismos, porque éstos pertenecen al género de los seres que únicamente existen, y aquél al de los vivientes.

Mas, perteneciendo también el sentido interior al género de los vivientes, ¿por qué lo juzgas mejor que el sentido exterior?

Si me dijeres que es porque aquél siente a éste, no creo que hayas de encontrar una norma según la cual podamos establecer que todo ser que siente es mejor que aquel otro que es sentido por él; porque nos veríamos quizás en la precisión de decir también que todo ser que entiende es mejor que el ser entendido por él, y esto es falso, pues el hombre entiende la sabiduría y, sin embargo, no es mejor que la sabiduría. Por lo cual mira a ver por qué razón te ha parecido que el sentido interior ha de ser preferido a este por el cual sentimos los cuerpos.

Ev.—Porque entiendo que aquél es como el moderador y juez de éste; pues, como poco ha dijimos, si éste falta en algo en el desempeño de sus funciones, aquél se lo exige, como una deuda que su ministro o servidor le debe. Así, por ejemplo, el sentido de la vista no ve si ve o no ve; y como no lo ve, no puede darse cuenta de qué es lo que le falta o qué le es suficiente[a], sino que es aquel sentido interior el que advierte al alma del animal que abra el ojo cerrado y que llene las demás condiciones de cuya ausencia se da cuenta él. Por lo demás, nadie duda de que el que juzga es mejor que aquel del cual juzga.

Ag.—¿A ti te parece, según eso, que también este sentido corporal juzga en cierto modo los cuerpos? A él pertenece, en efecto, el placer y el dolor, según que es impresionado suave o ásperamente por los cuerpos. Porque, así como aquel sentido interior juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente al sentido de la vista[b], del mismo modo el sentido de la vista juzga qué es lo que falta y qué es lo suficiente a los colores. Igualmente, así como aquel sentido interior juzga de si nuestro oído está o no suficientemente atento, así el oído juzga de los sonidos, dándose cuenta de cuál le impresiona dulcemente y cuál resuena con estrépito y aspereza.

No es preciso que sigamos examinando los demás sentidos exteriores, pues me parece que ya comprendes lo que quiero decir, o sea, que aquel sentido interior juzga de los sentidos exteriores cuando aprueba su integridad y cuando les exige como debido lo que les falta, y que a su vez los mismos sentidos corporales juzgan, en cierto modo, de los mismos cuerpos aceptando su contacto suave y agradable y rechazando el contrario.

Ev.—Sí lo comprendo, y convengo en que es muy cierto.

eris dicere hunc sensum interiorem iam in eo genere trium illorum esse ponendum, quod etiam intelligit, sed adhuc in eo quod et est et vivit, etiamsi intellectu caret: iste enim sensus inest et bestiis, quibus intellectus non inest. Quae cum ita sint, quaero cur praeponas sensum interiorem huic sensui quo corporalia sentiuntur, cum sit uterque in eo genere quod vivit. Sensum autem istum qui corpora attingit ideo praeposuisti corporibus, quia illa sunt in eo genere quo tantum est, iste vero in eo quod etiam vivit: in quo cum et ille interior reperiatur, cur eum meliorem putes dic mihi.

Si enim dixeris, quia ille istum sentit, non te credo inventurum regulam qua figere possimus, omne sentiens melius esse quam id quod ab eo sentitur, ne fortassis ex hoc etiam cogamur dicere, omne intelligens melius esse quam id quod ab eo intelligitur. Hoc enim falsum est; quia homo intelligit sapientiam, et non est melior quam ipsa sapientia. Quam obrem vide qua causa tibi visum sit, sensum interiorem huic sensui quo sentimus corpora, esse praeferendum.

Ev.—Quia moderatorem et iudicem quemdam huius illum esse cognosco. Nam et si quid huic in officio suo defuerit, ille tanquam debitum a ministro flagitat, sicut paulo ante disputatum est. Non enim se videre, aut non videre sensus oculi videt, et quia non videt, non potest quid sibi desit, aut quid satis sit iudicare: sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculum clausum, et quod deesse sentit implere. Nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem.

Aug.—Cernis ergo istum etiam corporis sensum de corporibus quodammodo iudicare? Ad illum enim pertinet voluptas et dolor, cum vel leniter vel aspere corpore attingitur. Nam sicut ille interior quid desit vel satis sit oculorum sensui iudicat; sic ipse sensus oculorum quid desit, vel satis sit coloribus iudicat. Item sicut ille interior de auditu nostro iudicat, utrum minus an sufficienter intentus sit; sic iudicat auditus ipse de vocibus, quid earum leniter influat, aut aspere perstrepat.

Non necesse est caeteros sensus corporis persequi: iam enim, ut opinor, animadvertis quid velim dicere, ita scilicet sensum illum interiorem de istis corporis sensibus iudicare, cum eorum integritatem probat, et debitum flagitat quemadmodum et ipsi corporis sensus de corporibus iudicant, assumentes in eis lenem tactum, reiicientesque contrarium.

Ev.—Cerno sane et verissima esse consentio.

a Para la perfección de su acto propio
b Para una visión clara y perfecta

CAPITULO VI

La razón aventaja a todo lo demás que hay en el hombre, y si hay algo más grande que ella, es Dios

13. *Ag.*—Mira ahora a ver si la razón juzga también de este sentido interior. Ya no te pregunto si la consideras mejor que él, porque no dudo que así piensas, y además considero también como superfluo preguntarte si la razón juzga de este sentido interior, porque de todas aquellas cosas que son inferiores a ella, esto es, de los cuerpos, de los sentidos del cuerpo y de este sentido inferior, y cómo es uno mejor que otro, y cuánto aventaja ella misma a todos, ¿quién nos informa sino la misma razón, lo que de ningún modo podría hacer si todo ello no estuviera sometido a su juicio o dictamen?

Ev.—Es evidente.

Ag.—Ahora bien, siendo así que a la naturaleza, que no tiene más perfección que existir, que no tiene ni vida ni inteligencia, como es el cuerpo exánime, la aventaja aquella otra que, además de existir, goza también de vida, pero que no tiene inteligencia, como es el alma de las bestias; y siendo así que a ésta aventaja la que, a la vez que existe, vive y entiende, como lo es en el hombre el alma racional, ¿crees tú que en nosotros, es decir, entre los elementos que constituyen nuestra naturaleza, como naturaleza humana, pueda hallarse algo más excelente que esto que hemos enumerado en tercer lugar? Que tenemos cuerpo es evidente, y también un alma que anima al

CAPUT VI

Ratio ceteris in homine praestat: qua si quid praestantius, Deus est

13. *Aug.*—Attende iam utrum ratio etiam de hoc interiore sensu iudicet. Iam enim non quaero utrum eam meliorem illo esse dubites, quia non dubito id te iudicare: quanquam ne id quidem iam quaerendum putem, utrum de isto sensu iudicet ratio. Namque in iis ipsis quae infra eam sunt, id est in corporibus et in sensibus corporis et isto interiore sensu, quomodo sit aliud alio melius, et quam sit illis praestantior ipsa, quae tandem, nisi ipsa renuntiat? quod profecto nullo modo posset, nisi de his ipsa iudicaret.

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Cum ergo eam naturam quae tantum est, nec vivit nec intelligit, sicuti est corpus exanime, praecedat ea natura quae non tantum est, sed etiam vivit, nec intelligit, sicuti est anima bestiarum; et rursus hanc praecedat ea quae simul et est et vivit et intelligit, sicut in homine mens rationalis: num arbitraris in nobis, id est in iis quibus natura nostra completur ut homines simus, aliquid inveniri posse praestantius, quam hoc quod in his tribus tertio loco posuimus? Nam et corpus nos habere manifestum est, et vitam quamdam qua ipsum corpus anima-

cuerpo y es causa de su desarrollo vegetal; dos elementos que vemos tienen también las bestias; pero tenemos, además, un tercer elemento, que viene a ser como la cabeza u ojo de nuestra alma, o algo así, si hay algo que podamos aplicar con más propiedad a la razón y a la inteligencia, y que no tienen las bestias. Por lo cual te ruego que veas si puedes encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón.

Ev.—No encuentro absolutamente nada mejor.

14. *Ag.*—¿Qué dirías si pudiéramos encontrar un ser de cuya existencia y preeminencia sobre nuestra razón no pudieras dudar? ¿Dudarías acaso de que este ser, fuere el que fuere, era Dios?

Ev.—Si pudiera encontrar un ser superior a lo más excelente que hay en mi naturaleza, no por eso diría inmediatamente que era Dios, porque no me parece bien llamar Dios a aquel ser al cual es inferior mi razón, sino a aquél mayor que el cual no hay nada.

Ag.—Así es justamente, y El es quien ha dado a tu razón el sentir tan piadosamente y con tanta verdad del mismo. Pero dime: si no encontrares superior a nuestra naturaleza nada que no fuera eterno e inconmutable, ¿dudarías decir que era Dios? Los cuerpos sabes que son mudables, y también es evidente que la vida, que anima al cuerpo, debido a sus variados afectos, está sujeta a mutaciones, y que la misma razón es mudable, lo demuestra claramente el hecho de que unas veces se esfuerza por llegar a la verdad y otras no; a veces llega y a veces no llega. Si, pues, sin el auxilio de ningún órgano corporal, ni del tacto, ni del gusto, ni del olfato, ni de los

tur atque vegetatur, quae duo etiam in bestiis agnoscimus, et tertium quiddam quasi animae nostrae caput aut oculum, aut si quid congruentius de ratione atque intelligentia dici potest, quam non habet natura bestiarum. Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius.

Ev.—Nihil omnino melius video.

14. *Aug.*—Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere?

Ev.—Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior.

Aug.—Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis; et ipsam vitam qua corpus animatur, per affectus varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento, neque per tactum, neque per gustatum, neque per olfac-

oídos, ni de los ojos, ni de ningún otro sentido interior a ella, sino que por sí misma intuye algún ser inconmutable, es de necesidad que confiese que ella es inferior a éste y que él es su Dios.

Ev.—Y yo confesaré paladinamente que es Dios aquel ser mayor que el cual conste que no hay nada.

Ag.—Está bien. Me bastará, por tanto, demostrar que existe tal ser, el cual confesarás que es Dios, y, si hubiere algún otro más excelente, confesarás que este mismo es Dios. Por lo cual, ya sea que exista algo más excelente, ya sea que no exista, verás de todos modos que, evidentemente, Dios existe, cuando con la ayuda de este mismo Dios hubiere logrado demostrarte lo que te prometí, o sea, que hay un ser superior a la razón.

Ev.—Demuéstrame, pues, lo que me has prometido.

CAPITULO VII

CÓMO UNA MISMA COSA ES PERCIBIDA POR MUCHOS A LA VEZ Y POR CADA UNO EN PARTICULAR, YA SEA EN SU TOTALIDAD, YA SÓLO EN ALGUNA DE SUS PARTES

15. *Ag.*—Lo haré; pero antes dime si mis sentidos corporales son los mismos que los tuyos, o si, por el contrario, los míos no son sino míos y los tuyos no son sino tuyos; porque si así no fuese, no podría ver con mis ojos cosa alguna que no vieras tú también.

Ev.—Confieso en absoluto que, si bien son de la misma

tum, neque per aures, neque per oculos, neque per ullum sensum se inferiorem, sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur.

Ev.—Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit.

Aug.—Bene habet: nam mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi, quod aut fateberis Deum esse, aut si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes. Quare sive supra sit aliquid, sive non sit, manifestum erit Deum esse, cum ego, quod promisi, esse supra rationem, eodem ipso adiuvante monstravero.

Ev.—Demonstra ergo quod polliceris.

CAPUT VII

QUOMODO IDEM SENTIATUR A MULTIS, QUIDVE TOTUM, QUID NON TOTUM ET SIMUL A SINGULIS

15. *Aug.*—Faciam: sed prius quaero utrum sensus corporis meus idem sit qui tuus, an vero meus non sit nisi meus, et tuus non sit nisi tuus; quod si non ita esset, non possem per oculos meos videre aliquid, quod tu non videres.

Ev.—Concedo prorsus, quamvis eiusdem generis, tamen singulos nos

naturaleza, sin embargo, cada uno tenemos nuestros sentidos propios, verbigracia, el de la vista, el del oído o cualquiera de los restantes. Un hombre puede no sólo ver, sino también oír lo que otro no ve ni oye, y percibir por cualquiera otro sentido algo que no percibe otro hombre. De aquí que sea evidente que tus sentidos no son sino tuyos y que los míos no son sino míos.

Ag.—¿Me responderías lo mismo respecto de aquel otro sentido interior, sí o no?

Ev.—Absolutamente lo mismo; porque, en efecto, mi sentido interior percibe mis sensaciones, y el tuyo percibe las tuyas, y ésta es la razón de que muchas veces, al ver otro alguna cosa, nos pregunta si nosotros la vemos también, porque nosotros somos los que sentimos si vemos o no vemos, y no el que nos pregunta.

Ag.—Y la razón, ¿no tiene cada uno la suya? Porque a veces puede suceder que yo entienda algo que tú no entiendes, y que no sepas si lo entiendo, y yo sí lo sepa.

Ev.—Es también evidente que cada uno de nosotros tenemos nuestra mente racional.

16. *Ag.*—¿Podrías decir igualmente que cada uno tenemos propio el sol que vemos, o que tenemos nuestra propia luna, o estrellas, u otras cosas semejantes, a pesar de que cada cual percibe estas cosas con sus propios sentidos?

Ev.—De ningún modo diría yo esto.

Ag.—Podemos, por consiguiente, ver muchos a la vez una misma cosa, teniendo, no obstante, cada uno nuestros sentidos particulares, con los que sentimos aquel mismo objeto que

habere sensus, videndi, vel audiendi, vel quoslibet alios caeterorum. Non enim solum videre, sed etiam audire potest aliquis hominum quod alius non audiat, et aliud aliquid quolibet alio sensu quisquam sentire quod alius non sentiat. Unde manifestum est et tuum nonnisi tuum, et meum sensum non esse nisi meum.

Aug.—Hoc idem respondebis de illo etiam sensu interiore? an aliquid aliud?

Ev.—Nihil sane aliud. Nam et ille utique sensum meum sentit meus, et tuum sentit tuus: nam ideo plerumque interrogor ab eo qui aliquid videt, utrum hoc etiam ego videam, quia ego me videre aut non videre sentio, non ille qui interrogat.

Aug.—Quid? ipsam rationem nonne unusquisque nostrum habet suam? quandoquidem fieri potest ut ego aliquid intelligam, cum tu id non intelligis; nec utrum intelligam tu scire possis, ego autem sciam.

Ev.—Manifestum est etiam rationales mentes singulos quosque nostrum singulas habere.

16. *Aug.*—Num etiam poteris dicere singulos soles nos habere quos videmus, aut lunas, aut luciferos, aut caetera huiusmodi, quamvis suo quisque ac proprio sensu ista videat?

Ev.—Nullo modo istud dixerim.

Aug.—Possumus ergo videre unum aliquid multi simul, cum sint sensus nostri nobis singulis singuli, quibus omnibus illud unum sen-

vemos todos a la vez, y de tal suerte que, aunque mi sentido sea uno y el tuyo sea otro numéricamente distinto, pueda, sin embargo, ser un hecho que, siendo una sola cosa lo que todos vemos, no sea lo que veo yo un objeto propio mío y lo que ves tú sea otro distinto exclusivamente tuyo, sino que sea el mismo el que está presente a los dos y que ambos vemos al mismo tiempo.

Ev.—Sin duda alguna.

Ag.—¿Podemos de igual modo oír simultáneamente una misma voz cualquiera, de suerte que, aun siendo mi oído uno y el tuyo otro distinto, no sea, sin embargo, distinta para cada uno la voz oída al mismo tiempo por ambos, ni sea una parte de ella oída por mí y otra oída por ti, sino que, cualquiera que fuere el sonido emitido, sea uno mismo el percibido por ambos, y no fragmentariamente, sino en su totalidad?

Ev.—También esto es evidente.

17. *Ag.*—Ahora, respecto de los demás sentidos del cuerpo, conviene que adviertas lo que sigue: que, en orden a esto que venimos diciendo, no se han ni absolutamente igual que el de la vista y el del oído ni de un modo completamente distinto. Porque, en efecto, tú y yo podemos llenar nuestros pulmones del mismo aire y sentir a la vez su olor por el olfato; e igualmente podemos tomar ambos la misma miel o cualquier otro alimento o bebida y sentir su sabor por el gusto, a pesar de que, si bien el objeto es uno para ambos, nuestros sentidos son distintos para cada uno, para ti el tuyo y para mí el mío. Y de tal modo sucede esto, que, sintiendo ambos el mismo olor o el mismo sabor, *ni tú lo sientes con mi* sentido, ni yo con el tuyo, ni con otro que pudiera ser común

timus quod simul videmus; ut quamvis alius sensus meus sit, et alius tuus, possit tamen fieri ut id quod videmus, non sit aliud meum, aliud tuum; sed illud unum praesto sit utrique nostrum et simul ab utroque videatur.

Ev.—Manifestissimum est.

Aug.—Possumus etiam unam aliquam vocem simul audire, ut quamvis alius sit auditus meus, alius tuus, non sit tamen alia mea, et alia tua vox quam simul audimus, vel alia pars eius auditu meo capiatur, et alia tuo, sed quidquid sonuerit, et unum et totum audiendum simul adsit ambobus.

Ev.—Et hoc manifestum est.

17. *Aug.*—Iam etiam de caeteris sensibus corporis licet animadvertas quod dicimus, neque omnino illos, quod ad hanc rem attinet, ita se habere ut illos duos oculorum et aurium, neque omnino non ita. Nam quia ex uno aere et ego et tu possumus implere spiramentum, et eius aeris affectionem odore sentire: et item quia ex uno melle, vel quolibet alio cibo seu potu ambo gustare possumus, et eius affectionem sapore sentire, quamvis ille unus sit, nostri autem sint sensus singuli, tibi tuus et mihi meus, ut unum odorem vel unum saporem cum ambo sentiamus, nec tu tamen eum meo sensu sentias, nec ego tuo, nec aliquo uno qui

a los dos, sino que yo siento única y totalmente por mi sentido, y tú por el tuyo, aunque los dos sintamos el mismo olor y sabor. De donde resulta que estos dos sentidos, el gusto y el olfato, tienen algo de parecido con el de la vista y el del oído; mas por lo que se refiere a esto mismo de que ahora tratamos, se diferencian en que, si bien es verdad que ambos aspiramos por la nariz el mismo aire y tomamos paladeando el mismo alimento, sin embargo, yo no aspiro la misma porción de aire que tú ni tomo la misma parte de alimento que tú, sino que una es la que aspiro o tomo yo y otra numéricamente distinta la que aspiras y tomas tú; y, por tanto, cuando aspiro, de toda la masa de aire aspiro sólo aquella cantidad que necesito, y tú lo mismo, de todo el aire aspiras sólo la cantidad suficiente. Y en cuanto al alimento, aunque los dos tomamos uno mismo en calidad y una cantidad determinada, sin embargo, no podemos tomar cada uno totalmente un mismo todo, como oímos ambos simultáneamente una misma voz en su totalidad, y como sucede también respecto de cualquier imagen, que simultáneamente la ves tú tan grande como yo; mas, por lo que a la comida o bebida se refiere, es de necesidad que la parte que tomo yo sea distinta de la que tomas tú. ¿No entiendes bien esto?

Ev.—Al contrario, convengo en que es clarísimo y certísimo.

18. *Ag.*—¿No te parece que el sentido del tacto puede compararse al de la vista y al del oído en cuanto a esto de que tratamos, porque no sólo podemos sentir ambos un mismo cuerpo tocándolo, sino que tú puedes tocar también la misma parte que haya tocado yo, de manera que uno y otro podamos sentir por el tacto no sólo el mismo cuerpo, sino

utriusque nostrum possit esse communiter, sed prorsus mihi meus sensus sit, et tuus tibi, etiamsi unus aut odor, aut sapor ab utroque sentiatur: hinc ergo isti sensus inveniuntur habere aliquid tale, quale illi duo in visu et auditu: sed in eo dispares sunt, quantum ad id quod nunc agimus pertinet, quod etsi unum aerem naribus ambo trahimus, aut unum cibum gustando capimus; non tamen eam partem aeris duco quam tu, nec eamdem partem cibi sumo quam tu, sed aliam ego, aliam tu: et ideo de toto aere cum spiro, duco partem quanta mihi satis est, et tu item de toto aliam quanta tibi satis est ducis: et cibus quamvis unus et totus ab utroque absumatur, non tamen et a me totus, et a te totus absumi potest, quomodo verbum et ego totum audio, et tu totum simul et speciem quamlibet quantam ego video, tantam et tu simul: sed cibi vel potionis alia pars in me, alia in te transeat necesse est: an parum ista intelligis?

Ev.—Imo vero apertissima et certissima esse consentio.

18. *Aug.*—Num censes tangendi sensum comparandum esse oculorum et aurium sensibus in ea re de qua nunc agitur; quia non solum corpus unum ambo possumus sentire tangendo, sed etiam eamdem partem tu quoque poteris tangere quam ego tetigero, ut non solum idem corpus, sed eamdem quoque corporis partem possimus ambo sentire tangen-

también la misma parte del cuerpo? No sucede con el tacto lo que sucede con el sentido del gusto: cuando se nos presenta un manjar, del que ambos hemos de comer, ni yo puedo tomarlo todo ni tú tampoco; en cambio, todo cuanto yo tocare, puedes tocarlo tú también, y de tal modo, que no tocamos sólo una parte cada uno, sino todas y cada una uno y otro.

Ev.—Confieso que de este modo es muy semejante a los anteriores el sentido del tacto; pero también veo que difieren en esto, a saber: en que a la vez, es decir, en el mismo tiempo, podemos ver y oír los dos una misma cosa en toda su integridad; mas en cuanto al tacto, podemos, sí, tocar ambos un mismo todo al mismo tiempo, pero en partes diferentes, y la misma parte no, sino en tiempos distintos, porque a ninguna parte que tú tocas puedo yo aplicar mi mano, si tú no hubieres retirado la tuya.

19. *Ag.*—Has respondido atinadísimamente. Pero como, por una parte, de todas estas cosas que sentimos, unas sean de las que sentimos ambos y otras de las que sentimos cada uno en particular, y por otra, cada uno percibamos nuestras propias sensaciones, y con tal exclusión, que yo no percibo las tuyas ni tú las mías, también conviene que adviertas que, respecto de las cosas que percibimos por los sentidos del cuerpo, o sea de las cosas corporales, no podemos sentir ambos, sino cada uno en particular, aquellas que de tal modo hacemos nuestras, que podemos transformarlas y convertirlas en nuestra propia substancia, como es la comida y la bebida, de las que ninguna parte que haya tomado yo podrás tomar tú; porque, si bien es verdad que las nodrizas dan a los niños los alimentos masticados, sin embargo, aquella parte de la que se apodera el paladar, y que ha sido enviada a su estómago, no

do? Non enim sicuti cibum aliquem appositum non possumus et ego totum et tu totum capere, cum ambo illo vescimur, sic etiam in tangendo accidit: sed et unum et totum quod ego tetigero, etiam tu potes, ut id ambo tangamus, non singulis partibus, sed totum singuli.

Ev.—Fateor hoc modo duobus illis superioribus sensibus hunc tangendi sensum esse simillimum: sed in hoc video esse dissimilem, quod simul, id est uno tempore, et videre aliquid unum totum ambo possumus et audire; tangere autem possumus quidem totum aliquid ambo uno tempore, sed partibus singulis, eamdem autem partem nonnisi temporibus singulis; nam nulli parti quam tactu capis, possum meum tactum admovere, nisi tu amoveris tuum.

19. *Aug.*—Vigilantissime respondisti: sed oportet te etiam illud videre, cum horum omnium quae sentimus, alia sint quae ambo, alia quae singuli sentiamus; ipsos vero sensus nostros suos quisque singuli sentiamus ut neque ego sentiam sensum tuum, neque tu meum, quod de his rebus quae sentiuntur a nobis per corporis sensus, id est quod de corporalibus rebus non possumus sentire ambo, sed singuli, nisi quod ita fit nostrum ut hoc in nos vertere, et commutare possimus, sicuti est cibus et potus, cuius nullam partem quam ego percepero, et tu percipere poteris: quia et si nutrices alimenta mansa infantibus reddunt, illud

podrá en modo alguno devolverla para que sirva de alimento al niño. Cuando tomamos algo que nos sabe bien, el paladar vindica para sí irrevocablemente una parte, aunque sea pequeña, y esto es de necesidad que así suceda, según las exigencias naturales del cuerpo; porque, si así no fuese, no quedaría sabor alguno en la boca después de haber sido masticados y escupidos los alimentos ya masticados.

Esto mismo puede decirse con razón de la parte del aire que aspiramos por la nariz, porque, aunque parte del aire que yo expulso puedas aspirarlo tú también, no podrás aspirar aquella parte que ha pasado a ser mi alimento, porque no puede ya emitirse. Los médicos enseñan, en efecto, que también nos alimentamos respirando por la nariz; pero el alimento que sólo yo recibo o tomo aspirando, no lo puedo emitir inspirando, de modo que tú lo puedas aspirar también por tu nariz.

En cuanto a los demás sensibles, que, no obstante de sentirlos, no por eso los transformamos ni convertimos en nuestra propia substancia corporal, podemos sentirlos ambos, ya sea simultáneamente, ya en tiempos sucesivos, y de tal modo que tú sientas también o el todo o la parte que siento yo; tales son, por ejemplo, la luz, el sonido o los cuerpos que tocamos, pero sin alterarlos.

Ev.—Lo entiendo.

Ag.—Es evidente, por tanto, que aquellas cosas que no transformamos, y que, no obstante, percibimos por los sentidos del cuerpo, no llegan a formar parte del ser de nuestros sentidos, y por lo mismos nos son más comunes, porque ni se transforman ni convierten en algo propio privativo nuestro.

tamen quod inde gustatus rapuerit atque in mandentis viscera commutaverit, nullo modo revocari poterit ut in escam refundatur infantis. Gula enim cum aliquid iucunde sapit, etiamsi exiguam, tamen irrevocabilem partem sibi vindicat, et hoc cogit fieri quod naturae corporis convenit: quod nisi ita esset, nullus remaneret sapor in ore posteaquam fuerint mansa illa reddita atque desputa.

Quod etiam de aeris partibus recte dici potest, quas naribus ducimus: nam etiamsi aliquid aeris quod ego reddidero, possis etiam tu ducere, non tamen poteris etiam illud, quod inde in alimentum meum cesserit; quia nec reddi potest. Nam etiam naribus alimentum nos capere medici docent: quod alimentum et spirando solus sentire possum, et reflando restituere non possum, ut abs te etiam ductum naribus sentiatur.

Nam caetera sensibilia quae quamvis sentiamus, non tamen ea sentiendo in nostrum corpus corrupta mutamus, possumus ea, sive uno tempore, sive singulis vicissim temporibus ambo sentire, sicut vel totum vel pars ipsa quam sentio, abs te etiam sentiatur; qualia sunt, sive lux, sive sonus, sive corpora quae attingimus, non tamen laedimus.

Ev.—Intelligo.

Aug.—Manifestum est ergo ea quae non commutamus et tamen sentimus corporis sensibus, et non pertinere ad naturam sensuum nostrorum, et propterea magis nobis esse communia, quia in nostrum proprium et quasi privatum non vertuntur atque mutantur.

Ev.—Completamente de acuerdo.

Ag.—Como propio y como privativo hase de entender, según esto, lo que pertenece a cada uno de nosotros exclusivamente, lo que él sólo siente en sí y lo que pertenece propiamente a su naturaleza; y por común y como público, lo que es sentido por todos los que sienten, sin que experimente corrupción ni mutación alguna.

Ev.—Así es.

CAPITULO VIII

LA RAZÓN DE LOS NÚMEROS NO LA PERCIBE NINGÚN SENTIDO CORPORAL Y ES EN SÍ UNA E INMUTABLE PARA TODAS Y CADA UNA DE LAS INTELIGENCIAS QUE LA PERCIBEN

20. *Ag.*—Ahora, pues, atiende, y dime si hay alguna cosa que pueda ser objeto común a todos los raciocinantes, viéndola, no obstante, todos y cada uno como propia con su propia razón y su mente propia, y que, siendo de por sí visible a todos y estando a disposición de todos, ni sufra alteración por el uso que de ella hacen los que de ella disponen a voluntad, como el alimento o la bebida, sino que permanezca íntegra e incorrupta, véanla o no la vean. ¿Piensas quizá que no existe nada que tenga estas propiedades?

Ev.—Al contrario, veo que hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales basta que mencionemos una, a saber, la razón y verdad de los números, que está a disposición de todo ser racional, que cada calculador puede intentar aprenderla con su razón e inteligencia, y unos pueden comprender fácilmente, otros con más dificultad y otros, finalmente, no pueden de ninguna manera comprenderla, no obstante de que ella está igualmente a disposición de todos los que son capaces de comprenderla; y cuando alguien la percibe, no por esto se transforma, ni convierte como en su propio alimento, ni tampoco se desvirtúa cuando alguien se engaña respecto de ella, sino que, permaneciendo ella en toda su verdad e integridad, el hombre es el único que cae en error, tanto más grande cuanto menos la alcanza a ver.

21. *Ag.*—Muy bien; y veo además que, como hombre que no desconoce estas materias, se te ha ocurrido pronto la respuesta. Sin embargo, si alguien te dijera que estos números han sido impresos en nuestra alma, no en virtud de su naturaleza específica, sino como efectos propios de las cosas percibidas por los sentidos externos, y que son, por tanto, como ciertas imágenes de las cosas sensibles, ¿qué responderías? ¿O también tú piensas que es así?

Ev.—De ningún modo; yo no pienso así. Porque, aun concediendo que se perciban los números por los sentidos, no se sigue que haya podido percibir también por los sentidos la razón de la división y adición de dichos números. Por la luz de la mente es por la que no admitimos la cuenta del que, sea quien fuere, nos presenta como resultado de una operación de sumar una suma falsa o equivocada. Y de todo cuanto aprehendo por los sentidos del cuerpo, como es el cielo, la tierra y cualesquiera otros cuerpos que en ellos percibo, no sé cuánto han de durar. Pero sé con certeza que siete y tres son diez, y no sólo ahora, sino siempre, y sé que nunca siete y tres han dejado de ser diez, y que jamás dejarán de serlo. Esta verdad

Ev.—Prorsus assentior.

Aug.—Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est, quod unicuique nostrum soli est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur.

Ev.—Ita est.

CAPUT VIII

NUMERORUM RATIO NULLO CORPORIS SENSU PERCIPITUR; A QUOVIS INTELLIGENTE PERCEPTA UNA EST ET INCOMMUTABILIS

20. *Aug.*—Age, nunc attende, et dic mihi utrum inveniatur aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur praesto sit omnibus, nec in usum eorum quibus praesto est commutetur, quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat sive illi videant, sive non videant: an forte nihil huiusmodi esse arbitraris?

Ev.—Imo multa esse video; e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est, ut omnis eam computator sua quisque ratione et intelligentia conetur apprehendere; et alius id facilius, alius difficilius possit, alius omnino non possit: cum tamen ipsa aequaliter omnibus se praebeat valentibus eam capere; nec cum eam quisque percipit, in sui perceptoris quasi alimentum vertatur atque mutetur; nec cum in ea quisque fallitur, ipsa deficiat, sed ea vera et integra permanente, ille in errore sit tanto amplius, quanto minus eam videt.

21. *Aug.*—Recte sane; sed video te tanquam non rudem harum rerum cito invenisse quod diceres: tamen, si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex iis rebus quas sensu corporis attingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque visibilium; quid responderes? an tu quoque id putas?

Ev.—Nullo modo id putaverim: non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Et quidquid sensu corporis tango veluti est hoc caelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incor-

incorruptible de los números es la que dije que era común a mí y a cualquier ser racional.

22. *Ag.*—No tengo nada que oponer a tus verísimas y certísimas respuestas. Pero también verás fácilmente que los números no son percibidos por los sentidos, si reflexionas en que cada número se llama así en virtud de las veces que contiene a la unidad; verbigracia, si contiene dos veces la unidad, se llama dos; si tres veces, tres, y si la contuviere diez veces, se llama diez; y cualquier número sin excepción toma el nombre de las veces que contiene a la unidad, y se dice ser tanto, cuantas son las veces que la contiene.

Más todavía; todo el que reflexiona sobre la verdadera noción de unidad, ve que no puede ser percibida por los sentidos del cuerpo. En efecto, lo que perciben nuestros sentidos, sea lo que sea, no está constituído por la unidad, sino por la pluralidad; porque, siendo por necesidad un cuerpo, consta, por lo mismo, de partes numerables. Y, aun dejando a un lado las partes más pequeñas y menos articuladas de cualquier cuerpo, por más mínimo que se le suponga, tiene, sin duda, una parte derecha y otra izquierda, una superior y otra inferior, o una anterior y otra posterior, o una extrema y otra media. No podemos menos de confesar que todo esto se halla en todo cuerpo, por minúsculo que sea; no podemos conceder, por tanto, que haya cuerpo alguno que sea una unidad verdadera, y, sin embargo, no podríamos enumerar en él tanta infinidad de partes distintas sino mediante el concepto de unidad.

Al buscar la unidad en el cuerpo y estar seguro de no encontrarla, sé ciertamente qué es lo que busco allí, qué es lo que allí no encuentro ni puedo encontrar, o mejor dicho,

ruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.

22. *Aug.*—Non resisto tibi verissima et certissima respondenti. Sed ipsos quoque numeros non per corporis sensus attractos esse facile videbis, si cogitaveris quemlibet numerum tot vocari quoties unum habuerit: verbi gratia, si bis habuerit unum, duo vocantur; si ter, tria; et si decies unum habent, tunc vocantur decem: et quilibet omnino numerus quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur.

Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri. Quidquid enim tali sensu attingitur, iam non unum, sed multa esse convincitur: corpus est enim, et ideo habet innumerabiles partes. Sed ut minutas quasque minusque articulatas non persequar, quantulumcumque illud corpusculum sit, habet certe aliam partem dexteram, aliam sinistram: aliam superiorem, aliam inferiorem; aut aliam ulteriorem, aliam citeriorem; aut alias finales, aliam mediam: haec enim necesse est quamlibet exiguo corporis modulo inesse fateamur; et propterea nullum corpus vere pureque unum esse concedimus, in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta.

Cum enim quaero unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quaeram, et quid ibi non inveniam, et non posse

ni puede encontrarse allí. Si, pues, sé que el cuerpo no es una unidad, sé lo que es la unidad, ya que, si no supiera qué es la unidad, no podría distinguir muchas y diversas partes en un mismo cuerpo. Mas dondequiera que vea la unidad, ciertamente no la veré por los sentidos del cuerpo, porque por los sentidos no conocemos sino los cuerpos, y la verdadera y pura unidad, convencidos estamos de que no es cuerpo.

Finalmente, si la unidad no la percibimos por los sentidos del cuerpo, tampoco percibimos por ellos número alguno, de aquellos, digo, que intuímos por la inteligencia, porque ninguno de ellos hay que no tome su nombre del número de veces que contiene a la unidad, cuya intuición no tiene lugar por los sentidos del cuerpo. La mitad de cualquier cuerpo, por minúsculo que sea, es un todo que consta de dos cuantos o partes extensas, pues ella misma tiene su media parte. Y de tal suerte están estas dos partes en el cuerpo, que ni ellas mismas son dos unidades simples o indivisibles; mientras que el número dos, por contener dos veces la unidad simple, su mitad, o sea lo que es la unidad simple e indivisible, no puede constar a su vez de dos mitades, terceras o cuartas partes, porque es simple y verdaderamente uno.

23. Además. siguiendo el orden de los números, vemos que después del uno viene el dos, el cual comparado con el uno es doble, y que el duplo de dos no sigue inmediatamente al dos, sino que entre éste y el cuatro, que es el duplo de dos, se interpone el tres. Y esta relación, en virtud de una ley certísima e inconmutable, es constante en toda la serie de los números, de forma que después de la unidad, o sea después del primero de todos los números, es el primero, exceptuada la

inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi: unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem. Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus.

Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum duntaxat numerorum quos intelligentia cernimus. Nullus enim est ex iis, qui non tot vocetur, quoties habet unum, cuius perceptio corporis sensu non fit. Cuiuslibet enim corpusculi pars dimidia quantis duabus totum constat, habet et ipsa dimidiam suam. Sic ergo sunt illae duae partes in corpore, ut nec ipsae simpliciter duae sint. Numerus autem ille qui vocatur duo, quoniam bis habet illud quod simpliciter unum est, pars eius dimidia, id est illud ipsum quod simpliciter unum est, non potest rursus habere dimidiam partem vel tertiam, vel quotamlibet, quoniam simplex et vere unum est.

23. Deinde quoniam tenentes ordinem numerorum post unum duo videmus, qui numerus ad unum collatus, duplus invenitur: duplus duorum non consequenter adiungitur, sed interposito ternario quaternarius sequitur, qui duplus est duorum. Et haec ratio per omnes caeteros numeros certissima et incommutabili lege pertenditur, ut post unum, id est post primum omnium numerorum, ipso excepto primus sit qui

unidad, el duplo de ésta, es decir, el que contiene dos veces a la unidad, y por eso al uno sigue el dos. Y después del segundo, esto es, después del dos, prescindiendo de él, el segundo es el que contiene a su duplo; porque, en efecto, después del dos, el primero es el tres y el segundo el cuatro, duplo del segundo. Después del tercero, esto es, del ternario, quitado él, el tercero es su duplo; porque después del tercero, o sea después del tres, el primero es el cuatro, el segundo el cinco y el tercero el seis, que es duplo del tercero. Y del mismo modo, después del cuatro, no contándole a él, el que viene en cuarto lugar es el duplo de cuatro; o como antes decíamos, después del cuarto, o sea del cuatro, el primero es el cinco, el segundo el seis, el tercero el siete y el cuarto el ocho, que es el duplo del cuarto. Y siguiendo así por toda la serie de los restantes, encontrarás en todos los números lo que has comprobado en la suma de los primeros, en el uno y en el dos; comprobarás que un número cualquiera consta de tantas unidades, a contar desde la primera inclusive, cuantas son las que median entre él y su duplo.

Ahora bien, ¿por medio de qué facultad íntima percibimos la inmovilidad, firmeza e inalterabilidad de esta ley, que vemos cumplida en toda la serie de los números? Ningún hombre puede abarcar con los sentidos del cuerpo todos los números, pues son innumerables. ¿Cómo llegamos, pues, a conocer esta ley, que a todos los encadena, o por medio de qué fantasía o de qué imagen vemos esta verdad tan cierta de los números, y con tan inquebrantable firmeza a través de la serie indefinida de los mismos, sino con la luz interior, ignorada de los sentidos corporales?

24. Estas y otras muchas pruebas de este género obligan a confesar a todos aquellos a quienes Dios ha dotado de capacidad para la discusión, y sobre quienes la pertinacia no ha proyectado aún sus tinieblas, que las relaciones y verdades de los números no es objeto de los sentidos del cuerpo, y que es inmutable y purísima y que su visión es común, o se ofrece por igual a todos los que son capaces de raciocinio.

He aquí por qué, pudiendo habérsete ocurrido otras muchas razones que son del dominio público, y que están al alcance de todo el que es capaz de discurso, y que son vistas sin dificultad, y singularmente por la mente y razón de cualquiera que las considera, y que, finalmente, permanecen inviolables e inconmutables, veo muy natural, sin embargo, que se te haya ocurrido, antes que otra, esta relación y verdad de los números, al querer responder a lo que te preguntaba; pues no en vano hallamos en los libros santos el número íntimamente relacionado con la sabiduría, donde se dice: «Exploré mi propio corazón, para saber, y considerar, y buscar la sabiduría y el número»: *Circuivi ego et cor meum, ut scirem, et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum.*

duplum eius habet; duo enim sequuntur. Post secundum autem, id est post duo, ipso excepto secundus sit qui duplum eius habet: post duo enim primus est ternarius, secundus quaternarius, duplus secundi. Post tertium, id est ternarium, ipso excepto tertius sit qui duplus est eius: post tertium enim, id est post ternarium primus est quaternarius, secundus quinarius, tertius senarius, qui duplus est tertii. Atque ita post quartum. ipso excepto quartus habet duplum eius: post quartum enim, id est quaternarium, primus est quinarius, secundus senarius, tertius septenarius, quartus octonarius, qui duplex est quarti. Atque ita per omnes caeteros reperies hoc quod in prima copula numerorum, id est uno et duobus inventum est, ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus eius.

Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros attingit; innumerabilis enim sunt; unde ergo novimus per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate tam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?

24. His et talibus multis documentis coguntur fateri, quibus disputantibus Deus donavit ingenium, et pertinacia caliginem non obducit, rationem veritatemque numerorum, et ad sensus corporis non pertinere, et invertibilem sinceramque consistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem.

Quapropter cum multa alia possint occurrere, quae communiter et tanquam publice praesto sunt ratiocinantibus, et ab eis videantur mente atque ratione singulorum quorumque cernentium, aeque inviolata et incommutabilia maneant; non tamen invitus acceperim quod ista ratio et veritas numeri tibi potissimum occurrerit, cum ad id quod interrogaveram, respondere voluisses: non enim frustra in sanctis Libris sapientiae coniunctus est numerus, ubi dictum est: *Circuivi ego et cor meum, ut scirem, et considerarem, et quaererem sapientiam et numerum*[1].

CAPITULO IX

QUÉ COSA SEA LA SABIDURÍA, SIN LA CUAL NADIE ES FELIZ, Y SI ES UNA EN TODOS LOS SABIOS

25. No obstante, ruégote me digas qué te parece debemos pensar de la misma sabiduría. ¿Crees tú que cada uno de los hombres sabios tiene su sabiduría, distinta de la sabiduría de

CAPUT IX

QUID SAPIENTIA SINE QUA NEMO BEATUS: AN UNA SIT IN OMNIBUS SAPIENTIBUS?

25. Verumtamen, quaeso te, quid de ipsa sapientia putas existimandum? Singulas quasque suas arbitraris singulos quosque homines

[1] Eccl. 7,26.

los demás? ¿O bien que hay una sola, asequible a todos en común, y que cada uno es tanto más sabio cuanto más participa de ella?

Ev.—No sé de qué sabiduría hablas, porque veo que difiere mucho la opinión de los hombres acerca de la sabiduría, o al señalar en qué consiste el obrar o hablar sabiamente; pues a los que siguen la milicia les parece que obran sabiamente; los que menosprecian el arte militar, para poner todo su empeño y trabajo en el cultivo de los campos, alaban con preferencia esta ocupación y a ella atribuyen la sabiduría; a los que son hábiles en excogitar medios de ganar dinero, les parece por esto que son sabios; los que desprecian y dan de mano a todas estas cosas y a todas las que son temporales, y se dan de lleno a la investigación de la verdad para conocerse a sí mismos y conocer a Dios, estiman que ésta es la ocupación más grande y noble y propia de la sabiduría; los que no quieren darse a la búsqueda y contemplación de la verdad, sino a los cuidados y deberes, los más penosos, con el fin de ser útiles a la Humanidad, y se ocupan de la dirección y gobierno justo de los asuntos humanos, se tienen a sí mismos por sabios; y a los que hacen una y otra cosa, y parte de la vida la dedican a la contemplación de la verdad, parte a los trabajos de servicio, que creen deber a la sociedad humana, les parece que ellos son los que llevan la palma de la sabiduría. Omito innumerables sectas, de las que no hay ni una que, anteponiendo sus secuaces a los demás, no quiera vindicar para ellos solos el nombre de sabios.

Por lo cual, tratándose ahora entre nosotros no de responder a lo que creemos, sino de qué es lo que vemos clara-

habere sapientias? an vero unam praesto esse communiter omnibus, cuius quanto magis quisque fit particeps, tanto est sapientior?

Ev.—Quam dicas sapientiam nondum scio; video quippe varie videri hominibus, quid fiat dicaturve sapienter: nam et qui militant, sapienter sibi facere videntur; et qui contempta militia colendo agro curam atque operam impendunt, hoc potius laudant, tribuuntque sapientiae: et qui astuti sunt ad excogitandos modos conquirendae pecuniae, sibi videntur esse sapientes; et qui haec omnia negligunt vel abiiciunt, et quaeque sunt huiusmodi temporalia, et totum studium suum ad investigationem conferunt veritatis, ut semetipsos Deumque cognoscant, magnum hoc esse sapientiae munus iudicant; et qui huic otio quaerendi et contemplandi veri nolunt se dedere, sed potius laboriosissimis curis et officiis agunt, ut hominibus consulant, et in rerum humanarum iuste moderandarum et gubernandarum actione versantur, sapientes se esse arbitrantur; et qui utrumque horum agunt, et partim vivunt in contemplatione veritatis, partim in laboribus officiosis, quos humanae societati deberi putant, sibi palmam sapientiae tenere videntur. Omitto innumerabiles sectas, quarum nulla est quae non sectatores suos praeponens caeteris, eos solos velit esse sapientes.

Quamobrem cum id nunc agatur inter nos, ut non quid credamus respondendum sit, sed quid dilucida intelligentia teneamus, nullo modo

mente por nuestra inteligencia, no puedo en modo alguno responder a lo que has preguntado antes de contemplar y ver también por la razón lo que sé por la fe, o sea, en qué consiste la misma sabiduría.

26. *Ag.*—¿Acaso piensas que hay otra sabiduría distinta de la verdad, en la que se contempla y posee al sumo bien? Todos estos hombres que has citado y que persiguen objetos tan diversos, todos desean el bien y huyen del mal, y si se afanan por cosas tan diversas, es porque cada uno tiene un concepto distinto del bien. Y así, el que desea lo que no debiera desear se equivoca, aunque realmente no lo desearía si no le pareciera bueno. Unicamente no puede equivocarse el que nada desea o el que desea lo que debe desear.

Por consiguiente, en cuanto que todos los hombres desean la vida bienaventurada no yerran. El error de cada uno consiste en que, confesando y proclamando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue, sin embargo, el camino de la vida, que a ella conduce. El error está, pues, en que, siguiendo un camino, seguimos aquel que no conduce a donde deseamos llegar. Y cuanto más uno yerra el camino de la vida, tanto menos sabe; porque tanto está más distante de la verdad, en cuya contemplación y posesión consiste el sumo bien. Y es bienaventurado el hombre que ha llegado a conocer y a poseer el sumo bien, lo cual deseamos todos sin género alguno de duda.

Si, pues, consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es bienaventurado, y nadie es bienaventurado sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento

ad id tibi quod interrogasti respondere potero, nisi quod credendo teneo, contemplando etiam et ratione cernendo noverim, quae sit ipsa sapientia.

26. *Aug.*—Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? Nam illi omnes quos commemorasti diversa sectantes, bonum appetunt, et malum fugiunt; sed propterea diversa sectantur, quod aliud alii videtur bonum. Quisquis ergo appetit quod appetendum non erat, tametsi id non appeteret nisi ei videretur bonum, errat tamen. Errare autem neque ille potest qui nihil appetit, neque ille qui hoc appetit quod debet appetere.

In quantum igitur omnes homines appetunt vitam beatam, non errant. In quantum autem quisque non eam tenet vitae viam quae ducit ad beatitudinem, cum se fateatur et profiteatur nolle nisi ad beatitudinem pervenire, in tantum errat. Error est enim cum sequimur aliquid quod non ad id ducit quo volumus pervenire. Et quanto magis in via vitae quis errat, tanto minus sapit. Tanto enim magis longe est a veritate, in qua cernitur et tenetur summum bonum. Summo autem bono assecuto et adepto, beatus quisque fit; quod omnes sine controversia volumus.

Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur

y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. Y así como, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos, así también, antes de ser sabios, tenemos en nuestra mente la noción de la sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta a ver si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere.

27. Ahora bien, estando ya de acuerdo sobre la naturaleza de la sabiduría, que tal vez no podías explicar con palabras, pero que ahora comprendes—pues, si tu espíritu no la comprendiera de algún modo, en modo alguno sabría que quieres ser sabio y que debes querer serlo, lo que creo no vas a negar—, deseo me digas si juzgas que la sabiduría, igual que las razones y verdad de los números, se ofrece como una cosa común a todos los que gozan del uso de la razón, o, por el contrario, así como hay tantas inteligencias humanas como hombres, y yo no veo nada de la tuya ni tú de la mía, así también piensas que hay tantas sabidurías como sabios puede haber.

Ev.—Si el bien sumo es único para todos, es preciso que lo sea también la verdad, en la que éste se aprehende y se posee; es decir, que la sabiduría sea una y común a todos.

Ag.—¿Dudas acaso de que el sumo bien, sea cual fuere. es uno para todos?

Ev.—Sí lo dudo, porque veo que unos hombres se complacen en unas cosas y otros en otras, como en bienes supremos.

Ag.—Quisiera que acerca del sumo bien no dudara nadie, así como nadie duda de que, consista en lo que consista, el hombre no puede llegar a ser dichoso sino después de haber conseguido el sumo bien. Mas porque ésta es una cuestión magna y exigirá quizá un largo razonamiento, supongamos, en efecto, que hay tantos bienes supremos cuantas son las distintas cosas que los distintos hombres apetecen como sus bienes supremos. De aquí no se sigue que la sabiduría no sea una, común a todos, por el hecho de que los bienes que en ella aprehenden y elijan los hombres son muchos y diversos. Si dudas esto, puedes dudar igualmente de que la luz del sol sea una por el hecho también de que son muchas y diversas las cosas que a ella vemos. Y es claro que de esta multitud de cosas cada cual elige a voluntad aquellas de las que desea gozar: por el sentido de la vista, uno goza viendo y contemplando la altura de algún monte, otro la llanura del campo, éste la profundidad de los valles, ése el verdor de los bosques, aquél los movimientos uniformes de las aguas del mar, y, en fin, el de más allá goza viendo y contemplando, en cuanto puede, todas estas cosas juntas o algunas de ellas.

Pues bien, lo mismo que son muchas y diversas las cosas que los hombres ven a la luz del sol, y de las cuales eligen, para gozar de su vista y contemplación, y, sin embargo, es una la luz del sol, a la que cada uno de los que miran ve y abarca con su mirada el objeto en el que se recrea su vista, así también, aunque sean muchos y diversos los bienes, de entre los cuales cada uno elige el que le place, y en verlo y poseerlo para gozarlo hace consistir para él real y verdaderamente el bien sumo, puede, no obstante, suceder que la misma luz de la sabiduría, mediante la cual estas cosas se pueden ver y poseer, sea una y común a todos los sabios.

et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.

27. Quare si iam constat inter nos quae sit sapientia, quam fortasse verbis explicare non poteras (nam si eam nullo modo animo cerneres, nullo modo scires et velle te esse sapientem et velle debere, quod te negaturum esse non arbitror), volo iam dicas mihi, utrum etiam sapientiam, sicut numeri rationem atque veritatem omnibus ratiocinantibus communem se praebere arbitreris; an quoniam tot sunt mentes hominum quot homines sunt, unde nec ego de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea, tot etiam putes esse sapientias, quot potuerint esse sapientes.

Ev.—Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, id est sapientiam, omnibus unam esse communem.

Aug.—Dubitas autem summum bonum, quidquid illud est, omnibus hominibus unum esse?

Ev.—Dubito sane, quia diversos diversis rebus gaudere video tanquam summis bonis suis.

Aug.—Vellem quidem, ut de summo bono ita nemo dubitaret, ut nemo dubitat quidquid illud est, non nisi eo adepto posse fieri hominem beatum. Sed quoniam magna quaestio est, et longum sermonem forte desiderat, putemus omnino tot summa bona esse, quot sunt ipsae res diversae quae a diversis tanquam summa bona appetuntur: num ideo sequitur, ut ipsa sapientia etiam non sit una communis omnibus, quia ea bona, quae in illa cernunt et eligunt homines, multa et diversa sunt? Si enim hoc putas, potes et de luce solis dubitare quod una sit, quia multa et diversa sunt, quae in ea cernimus. De quibus multis elegit quisque pro voluntante quo fruatur per oculorum sensum: et alius altitudinem montis alicuius intuetur libenter, et eo gaudet aspectu; alius campi planitiem, alius convexa vallium, alius nemorum viriditatem, alius mobilem aequalitatem maris, alius haec omnia, vel quaedam horum simul pulchra confert ad laetitiam videndi.

Sicut ergo ista multa et diversa sunt, quae in luce solis homines vident et eligunt ad fruendum, lux tamen ipsa una est, in qua videt et tenet quo fruatur uniuscuiusque intuentis aspectus: ita, etiamsi multa sunt bona eaque diversa, e quibus eligat quisque quod volet, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque constituat; fieri tamen potest ut lux ipsa sapientiae, in qua haec videri et teneri possunt, omnibus sapientibus sit una communis.

Ev.—Confieso que puede ser así y que nada hay que impida que una misma sabiduría sea común a todos, aunque sean muchos y diversos los bienes supremos, porque el conceder que esto pueda ser así no es conceder a la vez que así sea.

Ag.—Sabemos, pues, en qué consiste la sabiduría, pero no sabemos aún si es una sola y común a todos o tiene cada sabio su sabiduría, como cada uno tiene su alma y su inteligencia.

Ev.—Así es.

CAPITULO X

LA LUZ DE LA SABIDURÍA ES UNA Y COMÚN A TODOS LOS SABIOS

28. *Ag.*—Pues bien, y estas verdades que ya sabemos, o sea, que existe la sabiduría, que hay sabios y que todos los hombres desean ser dichosos, ¿dónde las vemos? Porque yo no me atrevería a dudar que tú las ves y que son verdaderas. ¿Ves acaso que son verdaderas, como ves tu pensamiento, que yo ignoro en absoluto, mientras tú no me lo comuniques, o las ves de tal manera que entiendas que también yo puedo verlas, aunque tú no me las digas?

Ev.—Ciertamente que las veo, de manera que no dudo que pueden ser también vistas por ti, aun contra mi voluntad.

Ag.—Por consiguiente, la verdad, que vemos ambos como una sola, y cada uno con nuestra propia inteligencia, ¿acaso no es común a los dos?

Ev.—Evidentísimo.

Ev.—Fateor fieri posse, nec impedire aliquid, ut non sit omnibus communis una sapientia, etiamsi multa et diversa sint summa bona: sed vellem scire an ita sit. Quod enim concedimus fieri posse ut ita sit, non continuo ita esse concedimus.

Aug.—Tenemus interim esse sapientiam: sed utrum sit communis una omnibus, an singuli sapientes suas habeant, sicut animas vel mentes suas, hoc nondum tenemus.

Ev.—Ita est.

CAPUT X

UNA EST SAPIENTIAE LUX OMNIBUS SAPIENTIBUS COMMUNIS

28. *Aug.*—Quid? hoc quod tenemus vel esse sapientiam, vel sapientes, et beatos esse omnes homines velle, ubi videmus? Nam hoc te videre, et verum esse nullo modo utique dubitaverim. Hoc ergo verum sic vides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro? an ita ut intelligas et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur?

Ev.—Imo ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem.

Aug.—Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est?

Ev.—Manifestissime.

Ag.—Creo igualmente no negarás que debemos estudiar la sabiduría, y que me concederás que esto es también una verdad.

Ev.—No tengo sobre ello duda alguna.

Ag.—¿Podemos, además, negar que esta verdad es una y a la vez común a la vista de todos los que la conocen, no obstante que cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—¿No confesarás tú también, como una de las más grandes verdades, que se debe considerar como muy justo el que las cosas inferiores han de estar sometidas a las superiores, que las iguales deben compararse a sus iguales, y que a cada uno se le debe dar lo suyo, y que esta verdad es común tanto a mí como a ti, como a todos los que la ven?

Ev.—Estoy conforme.

Ag.—Qué, ¿podrás negar que lo incorrupto es mejor que lo corrupto, lo eterno mejor que lo temporal y lo inviolable mejor que lo violable?

Ev.—¿Quién puede negarlo?

Ag.—¿Puede, por consiguiente, decir cualquiera que esta verdad es suya propia, ya que inconmutablemente se ofrece a la contemplación de todos los que la pueden contemplar?

Ev.—Nadie diría con razón que ésta es una verdad suya propia, siendo así que tan es mía y común a todos, cuan es verdad.

Ag.—Además, ¿quién negará que se debe apartar al alma

Aug.—Item credo te non negare studendum esse sapientiae, atque hoc verum esse concedere.

Ev.—Prorsus non dubito.

Aug.—Hoc item verum, et unum esse, et omnibus qui hoc sciunt, ad videndum esse commune, quamvis unusquisque id nec mea, nec tua, nec cuiusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id quod conspicitur, omnibus conspicientibus communiter praesto sit, numquid negare poterimus?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Item, iuste esse videndum, deteriora melioribus esse subdenda, et paria paribus comparanda, et propria suis quibusque tribuenda, nonne fateberis esse verissimum, et tam mihi quam tibi atque omnibus id videntibus praesto esse communiter?

Ev.—Assentior.

Aug.—Quid incorruptum melius esse corrupto, aeternum temporali inviolabile violabili, poteris negare?

Ev.—Quis potest?

Aug.—Hoc ergo verum potest quisque suum proprium dicere, cum incommutabiliter contemplandum adsit omnibus qui hoc contemplari valent?

Ev.—Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quam verum est.

Aug.—Item a corruptione avertendum animum, atque ad incorrup-

de la corrupción e inclinarla hacia la incorrupción, esto es, que no debe amar la corrupción, sino la incorrupción? O ¿quién habrá que, confesando que existe la verdad, no entienda también que es inconmutable, y no vea que se halla presta a ser intuída indistintamente por todos los que son capaces de intuirla?

Ev.—Es mucha verdad.

Ag.—Y respecto de aquella vida que, a pesar de todas las adversidades, no se aparta del camino de la verdad y de la honradez, ¿dudará alguien que es mejor que aquella otra que fácilmente quiebra y cambia frente a las incomodidades temporales?

Ev.—¿Quién lo dudará?

29. *Ag.*—Ya no te preguntaré más de estas cosas, pues basta que hayas visto y admitido conmigo como certísimo que estas verdades son a manera de normas y luminares de las virtudes, y que son verdaderas e inconmutables, y que todas y cada una se hallan prestas a ser contempladas en común indistintamente por todos los que son capaces de contemplarlas, y cada uno con su propia razón o inteligencia. Pero sí que te voy a preguntar si te parece a ti que estas verdades pertenecen a la sabiduría, pues creo, sin duda, que te parece que es sabio el que ha alcanzado la sabiduría.

Ev.—Así me lo parece, en efecto.

Ag.—Y ¿qué dices del que vive justamente? ¿Podría vivir justamente si no viera cuáles son las cosas inferiores, que debe subordinar a las superiores, y cuáles las iguales, que debe unir entre sí, colocándolas en el mismo plano, y cuáles son las que debe dar a cada uno como propias?

Ev.—No podría.

tionem convertendum esse, id est non corruptionem, sed incorruptionem diligendam esse quis negat? Aut quis cum verum esse fateatur, non etiam incommutabile intelligat, atque omnibus mentibus id valentibus intueri, communiter praesto esse videat?

Ev.—Verissimum est.

Aug.—Quid? eam vitam quae nullis adversitatibus de certa et honesta sententia demovetur, dubitabit aliquis esse meliorem, quam quae facile incommodis temporalibus frangitur atque subvertitur?

Ev.—Quis dubitaverit?

29. *Aug.*—Iam huiusmodi plura non quaeram: satis enim est quod istas tanquam regulas, et quaedam lumina virtutum, et vera et incommutabilia, et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum eis qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspicere, pariter mecum vides certissimumque esse concedis. Sed sane quaero utrum haec tibi videantur ad sapientiam pertinere. Nam credo videri tibi eum qui sapientiam assecutus est, esse sapientem.

Ev.—Videtur omnino.

Aug.—Quid? ille qui iuste vivit, possetne ita vivere, nisi videret quae inferiora quibus potioribus subdat, et quae paria sibimet copulet, et quae propria suis quibusque distribuat?

Ev.—Non posset.

Ag.—¿Negarás que quien así ve las cosas, las ve sabiamente?

Ev.—No lo niego.

Ag.—Y ¿qué decir del que vive prudentemente? ¿No elige las cosas incorruptibles y ve que deben ser antepuestas a las corruptibles?

Ev.—Clarísimo.

Ag.—Cuando, pues, elige las cosas a las que debe dirigir su ánimo, y que nadie duda que deben ser elegidas, ¿acaso puedes negar que elige sabiamente?

Ev.—De ningún modo negaré yo eso.

Ag.—Por consiguiente, cuando orienta su ánimo hacia lo que sabiamente ha elegido, es indudable que lo orienta sabiamente.

Ev.—Indudable.

Ag.—Y el que ni por amenazas ni por tormentos se aparta de lo que sabiamente ha elegido y hacia lo cual sabiamente se ha dirigido, sin duda que obra sabiamente.

Ev.—Sin duda alguna.

Ag.—Es evidente, por tanto, que todas aquellas que hemos llamado normas y luminares pertenecen a la sabiduría, puesto que es cierto que cuanto más alguien acomoda su vida a ellas y según ellas vive, tanto más sabiamente vive y obra; y es indudable que todo lo que se hace sabiamente no puede decirse con razón que es ajeno de la sabiduría.

Ev.—Así es exactamente.

Ag.—Por consiguiente, cuanto son verdaderas e inconmutables las leyes de los números, cuya razón y verdad dijiste que se hallaba presente inconmutablemente, y que eran comu-

Aug.—Qui ergo haec videt, num eum negabis sapienter videre?

Ev.—Non nego.

Aug.—Quid? ille qui prudenter vivit, nonne eligit incorruptionem, et eam corruptioni praeponendam esse decernit?

Ev.—Manifestissime.

Aug.—Cum ergo id eligit quo convertat animum, quod eligendum esse nemo ambigit, num negari potes sapienter eligere?

Ev.—Nullo modo negaverim.

Aug.—Cum ergo ad id quod sapienter eligit convertit animum, sapienter utique convertit.

Ev.—Certissimum est.

Aug.—Et qui ab eo quod sapienter eligit, et quo se sapienter convertit, nullis terroribus poenisque depellitur, sapienter sine dubio facit.

Ev.—Prorsus sine dubio.

Aug.—Manifestissimum est igitur omnes has, quas regulas diximus et lumina virtutum ad sapientiam pertinere: quandoquidem quanto magis quisque ad agendam vitam eis utitur, et secundum haec agit vitam, tanto magis vivit facitque sapienter; omne autem quod sapienter fit, non potest recte dici a sapientia esse separatum.

Ev.—Omnino ita est.

Aug.—Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti: tam sunt verae

nes a todos los que las ven, tanto son verdaderas e inconmutables las normas de la sabiduría, algunas de las cuales has dicho, cuando te pregunté acerca de ellas en particular, que eran verdaderas y evidentes, y concedes también que, en orden a la contemplación, son comunes a todos los que son capaces de intuirlas.

CAPITULO XI

¿Son una misma cosa la sabiduría y el número, o existen una cosa en la otra o dependiente de la otra?

30. *Ev.*—No puedo dudarlo; pero sí quisiera saber si ambas cosas, la sabiduría y el número, pertenecen a un mismo género, puesto que, según dijiste antes, la misma Sagrada Escritura las pone en el mismo plano al referirse a ellas, o si es que la una procede de la otra o existe en la otra, es decir, si el número procede de la sabiduría o existe en la sabiduría. Yo no me atrevería a decir que la sabiduría procede del número o que subsiste en el número; porque, sin saber explicar el hecho, es el caso que, por haber conocido muchos calculadores o contadores, o como se les quiera llamar, que contaban perfecta y maravillosamente, y no haber encontrado, sin embargo, sino pocos o ningún sabio, por eso la sabiduría me ha parecido siempre más digna de veneración que el número.

Ag.—Consignas un hecho que también me ha llamado a mí la atención muchas veces. En efecto, cuando, concentrado en mí mismo, considero la inconmutable verdad de los números y, por decirlo así, el santuario, estancia o región sublime de esta verdad—o como más adecuadamente pueda denominarse aquel lugar—, entonces me siento transportado muy lejos del mundo corpóreo, y cuando en esta región sublime veo por casualidad algunas ideas y no encuentro, sin embargo, palabras para explicarlas con exactitud, entonces caigo como fatigado en esta nuestra región de la tierra para poder hablar, y hablo de las cosas sensibles como solemos hablar.

Esto mismo me sucede también cuando pienso en la sabiduría con la mayor atención e intensidad que me es posible. Y me llama mucho la atención que, hallándose estas dos cosas, la sabiduría y el número, en el santuario de la secretísima y certísima verdad, según el mismo testimonio de las Sagradas Escrituras, que, según dije, las parangona al citarlas, me extraña mucho, digo, que el número sea tenido en poco por la inmensa mayoría de los hombres y, sin embargo, estimen mucho la sabiduría.

Pero es indudable que son una sola y misma cosa; porque, no obstante, en los libros sagrados se dice de la sabiduría que alcanza de uno al otro confín con fortaleza y que dispone todas las cosas con suavidad: *Attingit a fine usque in finem fortiter et disponit omnia suaviter*. Y pudiera ser que aquella potencia con la que alcanza de uno al otro confín con fortaleza, fuera el número, y aquella por la que dispone todas las cosas con suavidad, fuera la sabiduría, siendo así que una y otra cosa son propias de una sola y misma sabiduría.

31. Mas, porque dió números a todas las cosas, aun a las más ínfimas, colocadas en el extremo de la serie de las existentes, por eso todos los cuerpos, hasta los que ocupan el más

atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas, easque omnibus qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis.

CAPUT XI

Sapientia et numerus an idem, an alterum ab altero vel in altero existat

30. *Ev.*—Dubitare non possum. Sed pervellem scire utrum uno aliquo genere contineantur haec duo, sapientia scilicet et numerus, quia coniuncta etiam in Scripturis sanctis haec posita esse commemorasti; an alterum existat ab altero, aut alterum in altero consistat, veluti numerus a sapientia, vel in sapientia. Nam sapientiam existere a numero, aut consistere in numero, non ausim dicere: nescio enim quomodo, quia multos novi numerarios aut numeratores, vel si quo alio nomine vocandi sunt, qui summe atque mirabiliter computant, sapientes autem perpaucos, aut forsitan neminem, longe venerabilior mihi occurrit sapientia quam numerus.

Aug.—Rem dicis quam ego quoque mirari soleo. Nam cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et eius quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum; longe removeor a corpore: et inveniens fortasse aliquid quod cogitare possim, non tamen aliquid inveniens quod verbis proferre sufficiam, redeo tanquam lassatus in haec nostra, ut loqui possim, et ea quae ante oculos sita sunt dico, sicut dici solent.

Hoc enim accidit etiam cum de sapientia quantum valeo, vigilantissime atque intentissime cogito. Et propterea multum miror, cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate, accedente etiam testimonio Scripturarum, quo commemoravi coniuncte illa posita: plurimum miror, ut dixi, quare numerus vilis sit multitudini hominum, et chara sapientia.

Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est; verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*[1], ea potentia qua *fortiter a fine usque ad finem attingit*, numerus fortasse dicitur: ea vero qua *disponit omnia suaviter*, sapientia proprie iam vocatur; cum sit utrumque unius eiusdemque sapientiae.

31. Sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis, et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia quamvis in rebus extrema

[1] Sap. 8,1.

ínfimo grado en la escala del ser, tienen sus números. Pero el saber no lo dió a los cuerpos ni a todas las almas, sino sólo a las racionales, como si en ellas hubiera colocado su trono, desde el cual dispone todas las cosas, aun aquellas más ínfimas, a las que dió sus números; y así, porque fácilmente juzgamos de los cuerpos como de cosas que están ordenadas en una categoría inferior a la nuestra, y porque vemos igualmente en este grado de inferioridad respecto de nosotros los números a que ellos están sujetos, por esto los consideramos de menos valor que la sabiduría. Pero, cuando comenzamos a mirar a las alturas, nos encontramos con que también ellos, los números, sobrepasan nuestro espíritu, y que permanecen inmutables en la misma verdad.

Y porque el saber es de pocos, y contar saben aun los necios, por eso admiran los hombres la sabiduría y tienen en poco los números. Pero los doctos y estudiosos, cuanto más se elevan sobre las impurezas de la tierra, tanto mejor contemplan el número y la sabiduría en el seno de la misma verdad y tanto más aprecian uno y otra, y en su comparación no sólo no tienen para ellos valor el oro, la plata ni ninguna de las cosas que los hombres se disputan, sino que les parecen viles.

32. Y no te extrañes de que los hombres desprecien los números y aprecien la sabiduría, por el hecho de que les es más fácil contar que ser sabios, pues ya ves que aprecian más el oro que la luz de una lámpara, comparado con la cual el oro no vale nada, es despreciable. Pero se aprecia más siendo muy inferior, porque la lámpara la tiene y enciende el más pobre, y, en cambio, el oro lo tienen pocos. Esto no quiere decir, lo que está muy lejos de mi pensamiento, o sea, que yo considere la sabiduría inferior al número, si la comparamos

sint, habent numeros suos; sapere autem non dedit corporibus, neque animis omnibus, sed tantum rationalibus, tanquam in eis sibi sedem locaverit, de qua disponat omnia illa etiam infima quibus numeros dedit: itaque quoniam de corporibus facile iudicamus, tanquam de rebus quae infra nos ordinatae sunt, quibus impressos numeros infra nos esse cernimus; et eos propterea vilius habemus. Sed cum coeperimus tanquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes transcendere, atque incommutabiles in ipsa manere veritate.

Et quia sapere pauci possunt, numerare autem etiam stultis concessum est, mirantur homines sapientiam, numerosque contemnunt. Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur, et utrumque charum habent: et in eius veritatis comparatione non eis aurum et argentum, et caetera de quibus homines dimicant, sed ipsi etiam vilescunt sibi.

32. Nec mireris numeros ideo viluisse hominibus et charam esse sapientiam, quia facilius possunt numerare quam sapere, cum videas charius illos habere aurum quam lumen lucernae, cui comparatum aurum ridetur. Sed honoratur amplius res longe inferior, quia lucernam sibi et mendicus accendit, aurum vero pauci habent: quamquam sa-

con él, puesto que son una sola y misma cosa; pero requiere la sabiduría ojos que la puedan ver.

Así como en un mismo fuego son consubstanciales, por decirlo así, la luz y el calor, y no pueden separarse, y, sin embargo, el calor llega sólo a aquellas cosas que se le acercan, mientras que la luz se difunde a más distancia en todas direcciones, así por la potencia de la inteligencia, inherente a la sabiduría, las cosas más próximas a ella, como son las almas racionales. quedan penetradas del calor de la sabiduría, mientras que a las cosas que se hallan a más distancia, como son los cuerpos, no llega el calor de la sabiduría, y, no obstante, las inunda la luz de los números. Quizá te parezca obscura esta comparación, porque no hay imagen alguna de cosa visible que pueda adaptarse perfectamente a las invisibles.

Pero fíjate en esta conclusión, que es ahora lo suficiente para la cuestión que nos hemos propuesto, y que es evidente aun a las inteligencias más humildes, cuales son las nuestras, y es que, a pesar de no poder ver claramente si el número está contenido en la sabiduría o procede de la sabiduría, o, por el contrario, si la misma sabiduría procede del número o está incluída en el número, o si, en fin, uno y otro nombre se da a una sola y misma realidad, una cosa es cierta y evidente, a saber: que la sabiduría y el número son verdaderos, e inconmutablemente verdaderos.

pientia absit ut in comparatione numeri inveniatur inferior, cum eadem sit; sed oculum quo cerni possit, inquirit.

Sed quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor, nec separari ab invicem possunt; tamen ad ea calor pervenit, quae prope admoventur, fulgor vero etiam longius latiusque diffunditur: sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae rationales; ea vero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum: quod tibi fortassis obscurum est. Non enim ulla visibilis similitudo invisibili rei potest ad omnem convenientiam coaptari.

Tantum illud attende, quod et quaestioni quam suscepimus satis est, et humilioribus etiam mentibus, quales nos sumus sese manifestat, quia etsi clarum nobis esse non potest utrum in sapientia, vel ex sapientia numerus, an ipsa sapientia ex numero, an in numero sit, an utrumque nomen unius rei possit ostendi; illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum.

CAPITULO XII

La verdad es una e inconmutable en todos los seres inteligentes y es superior a nuestra mente

33. En consecuencia, no podrás negar que existe la verdad inconmutable, que contiene en sí todas las cosas que son inconmutablemente verdaderas, de la cual no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades inconmutables. Ahora bien, lo que pertenece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quién dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de ninguno de ellos?

Recordarás, según creo, lo que poco ha dijimos de los sentidos del cuerpo, a saber, que aquellas cosas que percibimos en común por el sentido de la vista, o del oído, como son los colores y los sonidos, que tú y yo vemos u oímos simultáneamente, no pertenecían a la naturaleza de nuestros ojos o de nuestros oídos, sino que, en orden a la perfección, eran comunes a los dos.

Tampoco dirás que pertenecen a la naturaleza de la mente de nadie aquellas cosas que tú y yo vemos también en común, cada uno con nuestra propia inteligencia, porque un objeto que ven a la vez los ojos de dos individuos no puede decirse que sea o se identifique con los ojos ni del uno ni del otro, sino que es una tercera cosa, en la cual convergen las miradas de uno y otro.

CAPUT XII

Una et incommutabilis in omnibus intelligentibus veritas eaque nostra mente superior

33. Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad illius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?

Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paulo ante tractatum sit; ea scilicet quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicuti sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus, vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumve naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia.

Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam. Duorum enim oculi quod simul vident, nec huius nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium in quod utriusque conferatur aspectus.

Ev.—Es clarísimo y muy verdadero.

34. *Ag.*—Ahora bien, esta verdad, de la que tan largo y tendido venimos hablando, y en la cual, siendo una, vemos tantas cosas, ¿piensas que es más excelente que nuestra mente, o igual, o inferior?

Si fuera inferior, no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón; y decimos con frecuencia no sólo que son o no son así, sino que debían o no debían ser así. Dígase lo mismo respecto de nuestra alma, pues no sólo conocemos que es así nuestra alma, sino que muchas veces decimos también que debía ser así. Y de los cuerpos juzgamos lo mismo cuando decimos: Es menos blanco de lo que debía, o menos cuadrado, y muchas otras cosas semejantes. Del ánimo decimos que tiene menos aptitud que la que debiera tener o que es menos suave o menos vehemente, de acuerdo con lo que piden nuestras costumbres. Y juzgamos de estas cosas según aquellas normas interiores de verdad que nos son comunes, sin que de ellas emitamos jamás juicio alguno. Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor.

Pero si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable, como ellas. Nuestros entendimientos a veces la ven más, a veces menos, y en eso dan a entender que son mudables; pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye cuando lo es menos, sino que, siendo íntegra e inalterable,

Ev.—Apertissimum atque verissimum est.

34. *Aug.*—Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem?

Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus, sicut iudicamus de corporibus, quia infra sunt, et dicimus ea plerumque non tantum ita esse vel non ita, sed ita vel non ita esse debere: sic et de animis nostris non solum ita esse animum novimus, sed plerumque etiam ita esse debere. Et de corporibus quidem sic iudicamus, cum dicimus: Minus candidum est quam debuit: aut, minus quadrum, et multa similiter: de animis vero: Minus aptus est quam debet: aut, *minus lenis; aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit*. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor.

Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: cum illa in se manens nec proficiat cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus,

alegra con su luz a los que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan.

¿Qué significa el que juzgamos de nuestros mismos entendimientos según ella, y a ella no la podemos en modo alguno juzgar? Decimos, en efecto, que entiende menos de lo que debe o que entiende tanto cuanto debe entender. Y es indudable que la mente humana tanto más puede cuanto más pudiere acercarse y adherirse a la verdad inconmutable. Así, pues, si no es inferior ni igual, no resta sino que sea superior.

CAPITULO XIII

Exhortación a abrazar la verdad, que es la única que hace felices a los hombres

35. Te prometí demostrarte, si te acuerdas, que había algo que era mucho más sublime que nuestro espíritu y que nuestra razón. Aquí lo tienes: es la misma verdad. Abrázala, si puedes; goza de ella, y alégrate en el Señor y te concederá las peticiones de tu corazón. Porque ¿qué más pides tú que ser dichoso? ¿Y quién más dichoso que el que goza de la inconcusa, inconmutable y excelentísima verdad?

Proclaman los hombres que son felices cuando tienen entre sus brazos los cuerpos hermosos, ardientemente deseados, ya de las cónyuges, ya de las meretrices, ¿y dudamos nosotros llegar a ser felices abrazándonos con la verdad? Se tienen los hombres por felices cuando, secas las fauces por el ardor de la sed, llegan a una fuente abundante y salubre, o cuando, hambrientos, encuentran una comida o cena bien condimentada y abundante, ¿y negaremos nosotros que somos felices cuando la verdad sacia nuestra sed y nuestra hambre?

Con frecuencia oímos decir a muchos que son dichosos porque se acuestan entre rosas y otras flores, o también porque recrean su olfato con perfumes los más aromáticos; pero ¿qué cosa hay más aromática y más agradable que la inspiración de la verdad? ¿Y dudamos en proclamar que somos bienaventurados cuando ella nos inspira?

Muchos hacen consistir la bienaventuranza de la vida en el canto de la voz humana y en el sonido de la lira y de la flauta, y cuando estas cosas les faltan se consideran miserables, y cuando las tienen saltan de alegría; y nosotros, sintiendo en nuestras almas suavemente y sin el menor ruido el sublime, armonioso y elocuente silencio de la verdad, si así puede decirse, ¿buscaremos otra vida más dichosa y no gozaremos de la tan cierta y presente a nuestras almas?

Cuando los hombres encuentran sus delicias en contemplar el brillo del oro y de la plata, el de las piedras preciosas y de los demás colores, o en la contemplación del esplendor y encanto de la misma luz que ilumina estos nuestros ojos carnales, ora proceda ella del fuego de la tierra, ora de las estrellas, o de la luna, o del sol, y de este placer no les aparta ni la necesidad ni molestias de ningún género, les parece que son dichosos, y por gozar de ellas quisieran vivir siempre. ¿Y temeremos nosotros hacer consistir la vida bienaventurada en la contemplación del esplendor de la verdad?

36. Todo lo contrario, y puesto que en la verdad se conoce y se posee el bien sumo, y la verdad es la sabiduría, fijemos en

sed integra et incorrupta, et conversos laetificet lumine, et aversos puniat caecitate. Quid, quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, cum de illa nullo modo iudicare possimus? Dicimus enim: Minus intelligit quam debet, aut tantum quantum debet intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati.

CAPUT XIII

Exhortatio ad amplexum veritatis quae una beatos facit

35. Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui [1]. Quid enim petis amplius quam ut beatus sis? Et quid beatius eo qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate?

An vero clamant homines beatos se esse, cum pulchra corpora magno desiderio concupita, sive coniugum, sive etiam meretricum amplexantur; et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitamus?

Clamant homines se beatos esse, cum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium coenamve ornatam copiosamque reperiunt; et nos negabimus beatos esse, cum irrigamur pascimurque veritate?

Solemus audire voces clamantium se beatos, si iaceant in rosis et aliis floribus, vel etiam unguentis odoratissimis perfruantur: quid fragrantius, quid iucundius inspiratione veritatis? et dubitamus nos cum ab illa inspiramur, dicere beatos?

Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt, et cum ea sibi desunt, se miseros iudicant; cum autem adsunt, efferuntur laetitia: et nos cum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, canorum et facundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quaerimus, et tam certa et praesente non fruimur?

Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, sive ipsius lucis quae ad hos oculos pertinet, sive in ignibus terrenis, sive in stellis vel luna vel sole, claritate et iucunditate delectati homines, cum ab ista laetitia nullis molestiis, nulla indigentia revocantur, beati sibi videntur, et propter haec semper volunt vivere: et nos in luce veritatis beatam vitam collocare metuimus?

36. Imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, aeque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque sum-

[1] Ps. 36,4.

ella nuestra mente y apoderémonos así del bien sumo y gocemos de él, pues es bienaventurado el que goza del sumo bien.

Esta, la verdad, es la que contiene en sí todos los bienes que son verdaderos, y de los que los hombres inteligentes, según la capacidad de su penetración, eligen para su dicha uno o varios. Pero así como entre los hombres hay quienes a la luz del sol eligen los objetos, que contemplan con agrado, y en contemplarlos ponen todos sus encantos, y quienes, teniendo una vista más vigorosa, más sana y potentísima, a nada miran con más placer que al sol, que ilumina también las demás cosas, en cuya contemplación se recrean los ojos más débiles, así también, cuando una poderosa y vigorosa inteligencia descubre y ve con certeza la multitud de cosas que hay inconmutablemente verdaderas, se orienta hacia la misma verdad, que todo lo ilumina, y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas, y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas lo es precisamente en virtud de la misma verdad.

37. En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *Si fuereis fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.* De ninguna cosa goza el alma con libertad, sino de la que goza con seguridad.

mum bonum, eoque perfruamur. Beatus est quippe qui fruitur summo bono.

Haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, quae sibi pro suo captu intelligentes homines, vel singula, vel plura eligunt, quibus fruantur. Sed quemadmodum illi qui in luce solis eligunt quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur; in quibus si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam caetera quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera, et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est.

37. Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: *Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos*[2]. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate.

[2] Io 8,31-32

CAPITULO XIV

La verdad se posee con seguridad

Ahora bien, nadie posee con seguridad los bienes que puede perder contra su voluntad. Pero la verdad y la sabiduría nadie la puede perder contra su voluntad; porque nadie puede ser separado de ella por la distancia de lugar, y así, cuando hablamos de separación de la verdad y de la sabiduría, entendemos por esto la perversión de la voluntad, que menosprecia las cosas superiores y ama las inferiores. Por lo demás, nadie quiere una cosa sin quererla.

Tenemos, pues, en la verdad un tesoro, del que todos gozamos igualmente y en común; ningún sobresalto, ningún defecto menoscaba este gozo. No tiene, no puede tener la verdad amadores envidiosos entre sí; a todos se da igualmente toda, y a todos y cada uno en suma castidad. Nadie dice al otro: Retírate para acercarme yo; apártate tú para abrazarla yo; no, todos están estrechamente unidos a ella, todos la poseen toda a la vez. Sus manjares no se dividen en partes; nada de ella bebes tú que no pueda beber yo. Nada de lo que de ella participas conviertes en algo exclusivamente tuyo, sino que todo lo que de ella tomas queda íntegro también para mí. Lo que a ti te inspira, no espero que vuelva de ti para inspirármelo a mí; porque nada de la verdad se convierte nunca en cosa propia de alguno o de varios, sino que simultáneamente es toda común a todos.

38. Los objetos del tacto y del gusto son, por consiguiente, menos semejantes a la verdad que los del oído y los de la vista;

CAPUT XIV

Veritas possidetur cum securitate

Nemo autem securus est in iis bonis quae potest invitus amittere. Veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus: non enim locis separari ab ea quisquam potest; sed ea quae dicitur a veritate atque sapientia separatio, perversa voluntas est, qua inferiora diliguntur. Nemo autem vult aliquid nolens.

Habemus igitur qua fruamur omnes aequaliter atque communiter: nullae sunt angustiae, nullus in ea defectus. Omnes amatores suos nullo modo sibi invidos recipit, et omnibus communis est, et singulis casta est. Nemo alicui dicit: Recede, ut etiam ego accedam; remove manus, ut etiam ego amplectar. Omnes inhaerent, idipsum omnes tangunt. Cibus eius nulla ex parte discerpitur: nihil de ipsa bibis quod ego non possim. Non enim ab eius communione in privatum tuum mutas aliquid; sed quod tu de illa capis, et mihi manet integrum. Quod te inspirat non exspecto ut reddatur abs te et sic ego inspirer ex eo: non enim aliquid eius aliquando fit cuiusquam unius aut quorumdam proprium, sed simul omnibus tota est communis.

38. Minus ergo ea quae tangimus, vel quae gustamus, vel quae olfacimus, huic sunt veritati similia sed magis ea quae audimus et

porque todo lo que oímos es oído en toda su integridad al mismo tiempo por todos y cada uno de los que oyen, y toda imagen al alcance de la vista es percibida en toda su integridad igualmente por unos que por otros. Estas semejanzas son, sin embargo, muy imperfectas, porque ni la voz, cualquiera que sea, suena toda a la vez, pues se emite y propaga por intervalos de tiempo y espacio, sonando una parte antes y otra después; ni la imagen visible está toda en todas las partes del ojo, sino que cada parte de la imagen está como adherida a cada una de las partes correspondientes del ojo. Y, además, todas estas cosas nos son arrebatadas contra nuestra voluntad, y una serie de no sé qué dificultades nos impiden poder gozar de ellas.

Porque si efectivamente pudiera darse un cantor de canto melodioso y sempiterno, y los enamorados del canto acudieran a porfía a oírle, es indudable que cuantos más acudieran, más estrechos estarían, y llegarían a disputarse el sitio, pretendiendo cada uno estar más cerca del cantor, y, además, no podrían retener consigo nada de lo que fuera oyendo, antes al contrario, no percibirían sino voces que se suceden fugitivas. Si quisiéramos contemplar el sol de hito en hito y lo pudiéramos hacer sin interrupción, al fin desaparecería de nuestra vista en su ocaso y se nos ocultaría tras una niebla, y otros muchos obstáculos nos privarían de su vista en contra de nuestra propia voluntad. Y, en fin, si no faltase nunca el encanto de la luz a mis ojos, ni el de la voz a mis oídos, ¿qué dicha especial me resultaría de esto, siendo, como es, común a mí y a las bestias?

En cambio, aquella hermosura de la verdad y de la sabiduría, mientras persista la voluntad de gozar de ella, ni aun suponiéndola rodeada de una multitud numerosa de oyentes,

cernimus: quia et omne verbum a quibus auditur, totum auditor ab omnibus, et simul a singulis totum; et species omnis quae oculis adiacet, quanta videtur ab uno, tanta et ab alio simul. Sed multum longo intervallo sunt ista similia: nec tota enim simul sonat quaelibet vox, quia per tempora tenditur et producitur, et aliud eius prius sonat, aliud posterius; et species omnis visibilis tanquam intumescit per locos, nec ubique tota est. Et certe omnia haec auferuntur invito, et quominus eis frui possimus, quibusdam impedimur angustiis.

Nam et si posset esse cuiusquam suavis cantus sempiternus, et studiosi eius certatim ad eum audiendum venirent, coarctarent sese, atque pugnarent de locis, quanto plures essent, ut cantanti esset quisque propinquior, et in audiendo nihil tenerent manere secum, sed omnibus vocibus fugientibus tangerentur. Solem autem istum si vellem intueri, atque id pertinaciter possem; et in occasu me desereret, ut subvelaretur nubilo, et multis aliis obstaculis voluptatem videndi eum invitus amitterem. Postremo etiam si adesset semper suavitas, et lucis videnti, et vocis audienti, quid magnum ad me perveniret, cum mihi esset commune cum belluis?

At ita veritatis et sapientiae pulchritudo, tantum adsit perseverans voluntas fruendi, nec multitudine audientium constipata secludit ve-

excluye a los que a ella se van llegando, ni se emite por tiempos, ni emigra de lugar en lugar. Ni la interrumpe la noche, ni la interceptan las sombras, ni está subordinada a los sentidos del cuerpo. Está cerca de todos los que la aman y convergen a ella de todas las partes del mundo, y para todos es sempiterna e indefectible; no está en ningún lugar, y nunca está ausente; exteriormente aconseja e interiormente enseña; hace mejores a los que la contemplan, y a ella nadie la hace peor; nadie juzga de ella y nadie puede juzgar bien sin ella.

Por todo esto es evidente que la verdad es, sin duda alguna, superior a nuestras inteligencias, que, si llegan a ser sabias, es únicamente por ella, y que no juzgan de ella, sino que por ella juzgan de todas las demás cosas.

CAPITULO XV

El razonamiento anterior, ampliamente expuesto, demuestra ciertamente la existencia de Dios

39. Tú me habías concedido que, si te demostraba que había algo superior a nuestras inteligencias, confesarías que ese algo era Dios, si es que no había aún algo superior. Yo, aceptando esta tu confesión, te dije que bastaba, en efecto, que demostrara esto; porque, si hay algo más excelente, este algo más excelente es precisamente Dios, y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Que haya, pues, o no algo más excelente, no podrás negar, sin embargo, que Dios existe, que es la cuestión que nos habíamos propuesto tratar y discutir.

Y si en vista de esto te sorprende lo que, según la sacro-

nientes, nec peragitur tempore, nec migrat locis, nec nocte intercipitur, nec umbra intercluditur, nec sensibus corporis subiacet. De toto mundo ad se conversis qui diligunt eam, omnibus proxima est, omnibus sempiterna; nullo loco est, nusquam deest; foris admonet, intus docet; cernentes se commutat omnes in melius, a nullo in deterius commutatur; nullus de illa iudicat, nullus sine illa iudicat bene.

Ac per hoc eam manifestum est mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudices, sine dubitatione esse potiorem.

CAPUT XV

Deum esse ex ratione fuse explicata iam certo cognoscitur

39. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta.

Nam si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in

santa doctrina de Jesucristo, hemos aprendido por la fe, o sea, que Dios es Padre de la Sabiduría, recuerda que también hemos aprendido por la fe que la Sabiduría, engendrada por el Eterno Padre, es igual a El. Así que no hay nada que discutir aquí sobre esto, sino que lo guardes como artículo de fe inquebrantable.

Existe, pues, Dios, realidad verdadera y suma, verdad que ya no solamente tenemos como indubitable por la fe, sino que, a mi juicio, también la vemos ya por la razón como verdad cierta, aunque esta visión es aún muy débil, pero lo suficientemente clara respecto de la cuestión que nos ocupa, para poder explicar lo demás que a ella concierne, si es que no tienes algo que oponer a lo dicho.

Ev.—Por lo que a mí toca, admito todo esto con entusiasmo increíble e inundado de una alegría tan grande, que no puedo explicarte con palabras, y proclamo que es muy cierto todo lo dicho. Y lo proclamo con aquella voz interior por la que deseo ser oído de la misma Verdad y unirme a ella, pues concedo y confieso que esta unión no sólo es un bien, sino que es un bien supremo y beatífico.

40. *Ag.*—Muy bien; y yo me alegro muchísimo de ello. Pero dime: ¿somos ya, por ventura, sabios y bienaventurados o caminamos todavía hacia ese estado con el fin de llegar a serlo?

Ev.—Más bien me parece que vamos tendiendo hacia él.

Ag.—¿De dónde te viene a ti la comprensión de estas cosas, de cuya verdad y certeza dices que te alegras, y que concedes que pertenecen a la sabiduría? ¿Acaso un insensato puede conocer la sabiduría?

fidem recepimus, esse Patrem Sapientiae; memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est Sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum.

Est enim Deus, et vere summeque est. Quod iam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus; quod quaestioni susceptae sufficit, ut caetera quae ad rem pertinent, explicare possimus: nisi quid habes adversus ista quod opponas.

Ev.—Ego vero incredibili omnino, et quam tibi verbis explicare non possum, laetitia perfussus accipio ista, et clamo esse certissima. Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate, et illi inhaerere: quod nos solum bonum, sed etiam summum bonum, et beatificum esse concedo.

40. *Aug.*—Recte sane: etiam ego plurimum gaudeo. Sed, quaeso te, numquid iam sapientes et beati sumus? an adhuc tendimus eo, ut id nos esse proveniat?

Ev.—Eo nos potius tendere existimo.

Aug.—Unde ergo ista comprehendis, quibus veris certisque gaudere te clamas, et hoc ad sapientiam pertinere concedis? an quisquam insipiens potest nosse sapientiam?

Ev.—Mientras sea insensato no podrá conocerla.

Ag.—Pues bien, o tú eres ya sabio o no conoces aún la sabiduría.

Ev.—Aún no soy sabio, es verdad; pero tampoco me tengo por insensato, puesto que conozco la sabiduría, ya que son ciertas estas cosas que conozco, y no puedo negar que pertenecen a la sabiduría.

Ag.—Dime, te ruego, ¿acaso no crees tú que el que no es justo es injusto, y que es imprudente el que no es prudente, y que es intemperante el que no tiene templanza? ¿O es que se puede poner en duda alguno de estos puntos?

Ev.—Confieso que el hombre, cuando no es justo, es injusto, y lo mismo diría del prudente y del intemperante.

Ag.—¿Por qué, pues, no ha de ser insipiente el que no es sabio?

Ev.—Confieso también que, cuando alguien no es sabio, es insipiente.

Ag.—Ahora bien, ¿a cuál de ésos perteneces tú?

Ev.—Llámame como te plazca; pero no me atrevo a llamarme sabio, y, sin embargo, según las concesiones que te he hecho, veo que es lógico que, sin duda alguna, me tenga por insipiente.

Ag.—El insipiente conoce, por consiguiente, la sabiduría, pues, como ya dijimos, no estaría cierto de que quería ser sabio, ni de que convenía serlo, si no tuviera noción de lo que es la sabiduría, como también de aquellas cosas que pertenecen a la sabiduría, a las que has respondido al ser pregun-

Ev.—Quamdiu insipiens est, non potest.

Aug.—Tu ergo iam sapiens es, aut nondum nosti sapientiam.

Ev.—Non sum quidem adhuc sapiens, sed nec insipientem me dixerim, in quantum novi sapientiam; quoniam et certa sunt ista quae novi, et ad sapientiam pertinere, negare non possum.

Aug.—Dic, quaeso te, nonne fateberis eum qui non est iustus, iniustum esse: et qui non est prudens, imprudentem esse; et qui non est temperans, intemperantem? an dubitari de his aliquid potest?

Ev.—Fateor hominem, quando iustus non est, iniustum esse; hoc etiam de prudente et temperante responderim.

Aug.—Cur ergo et quando sapiens non est, non sit insipiens?

Ev.—Hoc quoque fateor, quando quisque sapiens non est, eum esse insipientem.

Aug.—Nunc ergo tu quid horum es?

Ev.—Quodlibet horum me appelles, nondum audeo me dicere sapientem; et ex iis quae concessi, video esse consequens ut me insipientem non dubitem dicere.

Aug.—Novit ergo insipiens sapientiam. Non enim, sicut iam dictum est, certus esset velle se esse sapientem, idque oportere, nisi notio sapientiae menti eius inhaereret, sicut earum rerum de quibus singil-

tado sobre cada una de ellas en particular, y de cuyo conocimiento te has alegrado.

Ev.—Así es, como dices.

CAPITULO XVI

LA SABIDURÍA SALE AL PASO DE LOS AMANTES QUE LA BUSCAN MEDIANTE LOS NÚMEROS IMPRESOS EN CADA COSA

41. *Ag.*—¿Qué otra cosa hacemos, cuando ponemos empeño en ser sabios, sino unir en cierto modo nuestra alma entera, y con todo el aliento de que somos capaces, al objeto que percibimos por la inteligencia, y fijarla allí con la mayor estabilidad posible, a fin de que no se complazca ya en su ser privado, que empañó con las cosas pasajeras, sino que, despojada de todos los afectos de las cosas sujetas al tiempo y al espacio, abrace lo que es uno e inmutable? Porque, así como toda la vida del cuerpo es el alma, así también toda la vida del alma es Dios. Mientras esto procuramos, estamos en vías de conseguirlo, hasta que lo consigamos. Y ya que nos ha sido concedido el gozar de estos bienes verdaderos y ciertos, bien que aún no brillan sino en medio de las tinieblas del camino de esta vida, fíjate a ver si lo que dice la Sagrada Escritura de la sabiduría no es lo que hace con sus amantes cuando vienen a ella y la buscan. Dícese así en la Escritura: *...y en los caminos se le muestra alegremente y se hace la encontradiza con ellos con el mayor cuidado y atención.*

latim interrogatus respondisti, quae ad ipsam sapientiam pertinent, quarum cognitione laetatus es.

Ev.—Ita est ut dicis.

CAPUT XVI

SAPIENTIA STUDIOSIS SUI INQUISITORIBUS SESE IN VIA OSTENDIT, NUMERIS VIDELICET CUIQUE REI IMPRESSIS

41. *Aug.*—Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi, atque stabiliter infigamus; ut non iam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? Sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus est. Quod dum agimus, donec peragamus, in via sumus. Et quod istis veris et certis bonis, quamvis adhuc in hoc tenebroso itinere coruscantibus, gaudere concessum est, vide utrum hoc sit quod scriptum est de sapientia, quid agat cum amatoribus suis cum ad eam veniunt, et eam quaerunt: dictum est enim: *In viis ostendet se illis hilariter, et omni providentia occurret illis* [1].

[1] Sap. 6,17.

Adondequiera que te vuelvas, te habla mediante ciertos vestigios que ella ha impreso en todas sus obras, y cuando reincides en el amor de las cosas exteriores, ella te llama de nuevo a tu interior valiéndose de la misma belleza de los objetos exteriores, a fin de que te des cuenta de que todo cuanto hay de agradable en los cuerpos y cuanto te cautiva mediante los sentidos externos, está repleto de números, e investigues cuál sea su origen, entres otra vez dentro de ti mismo y entiendas que todo esto que llega a tu alma por los sentidos del cuerpo no podrías aprobarlo o desaprobarlo si no tuvieras dentro de ti mismo ciertas normas de belleza, que aplicas a todo cuanto en el mundo exterior te parece bello.

42. Contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos, y los astros que brillan en el firmamento, los animales que se arrastran por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar, y verás que todo tiene su belleza, porque tiene sus números. Quítales éstos, y todo queda reducido a nada. ¿Dónde, pues, han de tener su origen, sino donde lo tiene el número, siendo así que en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números?

Hasta los mismos artífices de bellezas corpóreas en sus propias artes tienen sus números, conforme a los cuales ejecutan sus obras, y no cejan en su empeño ni en el manejo de los instrumentos hasta que la obra, que va recibiendo forma externa, llegue a alcanzar, en cuanto es posible, la perfección de ese ejemplar ideal y obtenga por medio de los sentidos externos la aprobación del juez interno, que tiene siempre a la vista los números superiores. Si buscas después cuál es el motor de los miembros del mismo artista, verás que es el número, pues se mueven con cálculo. Y si le quitas de las manos la obra y del espíritu la intención de hacerla, de modo que la

Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerorum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius.

42. Intuere caelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natant; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt; nisi a quo numerus; quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse?

Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros, quibus coaptat opera sua: et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quaere deinde artificis ipsius membra quis moveat; numerus erit: nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de ma-

actividad de sus miembros no tenga otro fin que el placer o distracción, entonces esta actividad recibe el nombre de danza. Si deseas saber entonces qué es lo que agrada en la danza, te responderá el número: yo soy.

Contempla ahora la hermosura de un cuerpo ya formado: son los números ocupando su lugar. Fíjate en la hermosura de un cuerpo que se mueve: son los números obrando en el tiempo. Llégate al arte, de donde éstos proceden, y pregunta allí por el tiempo y lugar, y no encontrarás ni tiempo ni espacio, sino que allí, en el arte, no hay más que números, cuya región no es la de los espacios, ni su edad la de los días, y, sin embargo, los que desean ser artistas y se atienen a las reglas del arte que van a aprender, mueven su cuerpo en el tiempo y en el espacio, y, en cambio, su espíritu se mueve sólo en el tiempo, pues únicamente andando el tiempo llegan a ser perfectos.

Remóntate ahora por encima del alma del artífice hasta dar vista al número sempiterno; entonces el brillo de la sabiduría llegará a ti, partiendo de su misma sede interior y del fondo del santuario de la verdad; y si aún reverbera en tu vista lánguida y débil, vuelve los ojos de tu mente hacia aquel camino, en el cual se mostraba alegre a tus ojos, y acuérdate de que en realidad no has hecho sino diferir una visión, que repetirás más tarde, cuando te encuentres más sano y más fuerte.

43. ¡Ay de aquellos que te abandonan a ti, que eres su guía, oh luz divina, y que se extravían en tus caminos; que aman tus huellas, en vez de amarte a ti misma, y que se olvidan de tus enseñanzas! ¡Oh dulcísima luz, sabiduría del alma pura! Tú no cesas, en efecto, de insinuarnos cuál es tu naturaleza y cuán grande cosa eres, y que tus huellas son la hermosura de

nibus opus, et de animo intentionem fabricandi, motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quaere ergo quid in saltatione delectet: respondebit tibi numerus: Ecce sum.

Inspice iam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. Intra ad artem unde isti procedunt, quaere in ea tempus et locum; nunquam erit, nusquam erit; vivit in ea tamen numerus: nec eius regio spatiorum est, nec aetas dierum; et discendae arti tamen cum se accommodant, qui se artifices fieri volunt, corpus suum per loca et tempora movent, animum vero per tempora: accessu quippe temporis periores fiunt.

Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis: quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter. Memento sane distulisse te visionem quam fortior saniorque repetas.

43. Vae qui derelinquunt te ducem, et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia! non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis; et nutus tui sunt omne creaturarum decus. Et artifex enim

las criaturas. Hasta el mismo artista está como diciendo al espectador y admirador de la belleza de su obra que no se detenga en ella por completo, sino que, contemplando con los ojos del cuerpo la hermosura de su obra artística, lo haga de modo que pase su afecto y amor al autor de la misma. Los que aman tus obras en vez de amarte a ti son semejantes a aquellos hombres que, oyendo a un sabio de grande facundia, pierden el contenido principal de sus pensamientos, cuyos signos son las palabras que oyen, por poner demasiada atención y avidez en lo suave de su voz y en la estructura cadenciosa de los períodos.

¡Ay de los que se retiran de tu luz y se adhieren dulcemente a su propia obscuridad! Como si te volvieran las espaldas, hacen asiento en las obras de la carne, como en su propia sombra, y, sin embargo, aun lo mismo que allí les causa placer lo reciben del esplendor de tu luz. Pero las sombras, cuando se aman, causan más debilidad en los ojos del alma y la hacen más incapaz de gozar de tu vista, por lo cual tanto más y más se hunde el hombre en las tinieblas cuanto con más gusto sigue todo aquello que más dulcemente acoge su debilidad; y de aquí que comience a no poder ver lo que es el bien sumo y a no poder considerar como un mal lo que engaña su imprudencia, o seduce su inteligencia, o le atormenta en su esclavitud, bien que todo esto lo padezca en justo castigo de su perversión, y no pueda ser nunca un mal aquello que es justo.

44. Si, pues, todo cuanto ves que es mudable no lo puedes percibir ni por los sentidos del cuerpo ni por la atención del espíritu, a no ser que exista en una forma numérica, sin la cual todo se reduce a la nada, no dudes que existe una forma eterna e inmutable, en virtud de la cual estas cosas, que son mudables, no desaparecen, sino que con sus acompasados mo-

quodammodo innuit spectatori operis sui de ipsa operis pulchritudine, ne ibi totus haereat, sed species corporis fabricati sic percurrat oculis, ut in eum qui fabricaverit recurrat affectu. Similes autem sunt hominibus. qui ea quae facis pro te amant, qui cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suavitatem vocis eius, et structuras syllabarum apte locatarum avide audiunt, amittunt sententiarum principatum, cuius illa verba tanquam signa sonuerunt.

Vae qui se avertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tanquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae. Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculum animi, et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum. Propterea magis magisque homo tenebratur, dum sectatur libentius quidquid infirmiorem tolerabilius excipit. Ex quo incipit non posse videre quod summe est, et malum putare quidquid fallit improvidum. aut illicit indigum, aut captum excruciat, cum ea pro merito patiatur aversionis suae, et quidquid iustum est, malum esse non possit.

44. Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potest, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat; noli dubitare. ut ista mutabilia

vimientos y la gran variedad de sus formas continúan recorriendo hasta el fin los caminos de su existencia corporal; forma eterna e inmutable, en cuya virtud, sin estar contenida ni como definida en el espacio, ni prolongarse a través de los tiempos, ni sufrir alteración con el tiempo, todas las demás pueden ser formadas, y, según sus géneros, llenar y recorrer los números del espacio y del tiempo.

CAPITULO XVII

TODO BIEN Y TODA PERFECCIÓN PROCEDEN DE DIOS

45. Todo ser mudable es necesariamente susceptible de perfección o forma. Así como llamamos mudable a lo que puede cambiarse, así llamaría yo formable a lo que es capaz de recibir una nueva forma. Pero ningún ser puede formarse a sí mismo, porque ningún ser puede darse a sí mismo lo que no tiene, y, por tanto, para llegar a tener forma, preciso es que le preceda un ser formado. Por lo cual, si algún ser tiene ya su forma, no tiene necesidad de recibir lo que ya posee, y si alguno no tiene forma, no puede recibir de sí mismo lo que no tiene. Ningún ser puede, pues, formarse a sí mismo, como antes dijimos. ¿Qué más vamos a decir de la mutabilidad del cuerpo y del alma? Hemos dicho ya lo bastante anteriormente. Establezcamos, pues, como principio, que el cuerpo y el alma reciben su forma de otra forma inconmutable y siempre permanente, de la cual está escrito: *Tú los cambiarás y se cambiarán; mas tú siempre permaneces el mismo y tus años no fene-*

non intercipiantur, sed dimensis motibus, et distincta varietate formarum, quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem; quae neque contineatur et quasi diffundatur locis, neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant, et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros.

CAPUT XVII

BONUM ET PERFECTIO QUAECUMQUE, EX DEO EST

45. Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est. Sicut autem mutabile dicimus quod mutari potest, ita formabile quod formari potest appellaverim. Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare sibi quod non habet; et utique ut habeat formam, formatur aliquid. Quapropter quaelibet res si quam habet formam, non ei opus est accipere quod habet; si qua vero non habet formam, non potest a se accipere quod non habet. Nulla ergo res, ut diximus, formare se potest. Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut et corpus et animus forma quaedam incommutabili et semper manente formentur. Cui formae dictum est: *Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et*

cerán. El profeta llamó a la eternidad años sin defecto. De esta misma forma se dijo que, «permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas», dándonos así a entender que la Providencia gobierna todas las cosas. Si, pues, todo cuanto existe dejaría de existir si se le privara absolutamente de forma, síguese que aquella forma inconmutable por la cual todas las cosas mudables subsisten en condiciones de poder llenar y recorrer los números de sus formas, es evidentemente su providencia; porque realmente no existirían si ella no existiese. Así, pues, el que contempla y considera la creación universal, sea quien fuere, camina hacia la sabiduría, siente que la sabiduría le acompaña alegremente y que le sale al encuentro con todo el cortejo de su amorosa providencia, y tanto más vivamente desea correr a la mayor velocidad este camino, cuanto el mismo camino se le hace más fácil en virtud de la misma sabiduría a la que desea ardientemente llegar.

46. Pero si tú, además de los seres que existen y no viven, y de los que existen y viven, pero que no entienden, y de los que existen, viven y entienden, encuentras algún otro género de criaturas, entonces no dudes decir que existe algún otro bien que no procede de Dios.

Estos tres géneros de seres podemos agruparlos en dos categorías con estos dos nombres, a saber: cuerpo y vida; porque a los seres que viven, pero que no entienden, como son los animales, y los que entienden, como son los hombres, podemos muy bien denominarlos con la palabra vida. Ahora bien, estas dos cosas, el cuerpo y la vida, donados a las criaturas (pues el mismo Creador se llama vida, y vida por exce-

anni tui non deficient [1]. Annos sine defectu, pro aeternitate posuit prophetica locutio. De hac item forma dictum est, quod in seipsa manens innovet omnia [2]. Hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt, ut formarum suarum numeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset. Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi: et tanto alacrius ardescit viam istam peragere, quanto et ipsa via per illam pulchra est, ad quam exaestuat pervenire.

46. Tu autem si praeter id quod est et non vivit, et id quod est et vivit neque intelligit, et id quod est et vivit et intelligit, inveneris aliquod aliud creaturarum genus, tunc aude dicere aliquod bonum esse, quod non sit ex Deo.

Tria enim haec duobus etiam nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et vita: quia et illa quae tantum vivit, neque intelligit, qualis est pecorum, et haec quae intelligit, sicuti est hominum, rectissime vita dicitur. Haec autem duo, id est, corpus et vita, quae quidem creaturae deputantur (nam et Creatoris ipsius vita dicitur, et ea sum-

[1] Ps. 101,27-28.
[2] Sap. 7,27.

justamente. Esta respuesta fué la que me obligó a dar en el curso de la discusión un sinnúmero de rodeos, con el fin de demostrarte que todos los bienes, así mayores como los menores, provienen de Dios, cosa que no hubiera podido demostrarte tan claramente si antes no la hubieran evidenciado las razones que aduje y desarrollé lo mejor que pude, asistido siempre de la gracia de Dios en tan largo y penoso camino en pro de cuestión tan grave y de tanta trascendencia y en contra de las opiniones de la impiedad estulta, que hace decir al impío: *No hay Dios.*

Aunque estas dos verdades, a saber: que hay Dios y que todos los bienes proceden de Dios, fueran ya antes para nosotros objeto de nuestra fe inquebrantable, sin embargo, de tal manera las hemos dilucidado ahora, que también aparece como evidente esta tercera, o sea, que la voluntad libre del hombre ha de ser considerada como uno de los bienes que el hombre ha recibido de Dios.

48. Ya en la discusión anterior quedó probado, y convinimos entre nosotros, que la naturaleza del cuerpo es inferior a la naturaleza del alma, y que, por consiguiente, el alma es un bien mayor que el cuerpo. Si, pues, entre los bienes del cuerpo encontramos algunos de los que puede abusar el hombre, y, sin embargo, no por eso decimos que no debían habérsenos dado, pues reconocemos que son bienes, ¿qué de particular tiene que en el alma haya también ciertos bienes de los cuales podamos abusar, pero que, por lo mismo que son bienes, no pudieron sernos dados sino por aquel de quien procede todo bien?

Tú sabes perfectamente que carece de un bien muy grande

recte potest uti. Quae responsio tua in tantos circuitus disputationis nos ire compulit, quibus tibi probaremus et maiora et minora bona esse nisi ex Deo. Quod non tam dilucide ostendi posset, nisi prius adversus opiniones impiae stultitiae, qua dicit insipiens in corde suo: *Non est Deus* [1], qualiscumque de re tanta pro modulo nostro inita opitulante, in aliquid manifestum intenderetur.

Quae duo tamen, id est, Deum esse, et omnia bona ex ipso esse, quanquam inconcussa fide etiam antea tenerentur, sic tamen tractata sunt, ut hoc quoque tertium inter bona esse numerandam liberam voluntatem, manifestissime appareat.

48. Iam enim superiore disputatione patefactum est, constititque inter nos, naturam corporis inferiore gradu esse quam animi naturam, ac per hoc animum maius bonum esse quam corpus. Si ergo in corporis bonis invenimus aliqua quibus non recte uti homo possit, nec tamen propterea dicimus non ea dari debuisse, quoniam esse confitemur bona; quid mirum si et in animo sunt quaedam bona, quibus etiam non recte uti possimus, sed quia bona sunt, non potuerunt dari nisi ab illo a quo sunt omnia bona?

Vides enim quantum boni desit corpori cui desunt manus, et tamen

[1] Ps. 13,1.

el cuerpo al que faltan las manos, y, sin embargo, usa muy mal de las manos el que con ellas ejecuta acciones crueles o torpes. Si vieras a un hombre sin pies, confesarías que faltaba a la integridad de su cuerpo un gran bien, y, sin embargo, no negarías que abusaría enormemente de sus pies el que de ellos se valiera para hacer daño a otro o para deshonrarse a sí mismo. Con los ojos vemos esta luz del día, y distinguimos las diversas formas y bellezas de los cuerpos, y los ojos son lo más hermoso de nuestro cuerpo, por lo cual han sido colocados en la parte más alta y digna del mismo, y, aparte de esto, de ellos nos valemos para proteger nuestra salud y para procurarnos otras muchas comodidades de la vida; no obstante, muchos abusan de los ojos para cometer muchas torpezas, y les obligan a servir al placer. Tú ves de cuán gran bien y hermosura carece el rostro que no tiene ojos, y al que los tiene, ¿quién se los ha dado sino el dador de todos los bienes, que es Dios?

Por consiguiente, así como concedes que son bienes estos del cuerpo y alabas al dador de estos bienes, no obstante el mal uso que muchos hacen de ellos, del mismo modo debes conceder que la voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios. y que son dignos de nuestra reprobación y debemos reprobar a los que abusan de ella, antes que decir que no debió habérnosla dado el que nos la dió.

49. *Ev.*—Por lo mismo quisiera que antes me probaras que la voluntad libre del hombre es un bien, y entonces yo te concedería que Dios nos la había dado, pues confieso que todos los bienes proceden de Dios.

Ag.—Pero ¿no te la probé ya, y no con poco empeño y trabajo, en el curso de la discusión anterior, cuando tú me

manibus male utitur qui eis operatur vel saeva vel turpia. Sine pedibus aliquem si aspiceres, fatereris deesse integritati corporis plurimum bonum: et tamen eum qui ad nocendum cuipiam, vel seipsum dehonestandum pedibus uteretur, male uti pedibus non negares. Oculis hanc lucem videmus, formasque internoscimus corporum: idque et speciosissimum est in nostro corpore, unde in fastigio quodam dignitatis haec membra locata sunt; et ad salutem tuendam, multaque alia vitae commoda refert usus oculorum: oculis tamen plerique pleraque agunt turpiter, et eos militare cogunt libidini. Et vides quantum bonum desit in facie, si oculi desint: cum autem adsunt, quis hos dedit, nisi bonorum omnium largitor Deus?

Quemadmodum ergo ista probas in corpore, et non intuens eos qui male his utuntur, laudas illum qui haec dedit bona: sic liberam voluntatem sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum, et divinitus datum, et potius eos damnandos qui hoc bono male utuntur, quam eum qui dederit dare non debuisse fatearis.

49. *Ev.*—Prius ergo vellem ut mihi probares aliquod bonum esse liberam voluntatem, et ego concederem Deum illam dedisse nobis, quia fateor ex Deo omnia bona esse.

Aug.—Itane tandem non probavi tibi tanto molimine superioris disputationis, cum omnem speciem formamque corporis a summa omnium re-

concediste que toda belleza y toda forma corporal eran un bien y que procedían de la forma suprema de las cosas, esto es, de la suprema verdad, y que en ella subsistían? Nuestros mismos cabellos están contados, dice el Evangelio, que es la suma verdad. ¿O es que has olvidado ya lo que dijimos de la sublimidad del número y de su potencia, que se extiende de uno al otro confín? ¿Quién puede suponer tanta aberración del espíritu como supondría el contar entre los bienes, aunque pequeños e inferiores, nuestros mismos cabellos y no encontrar a quién atribuirlos, sino al autor y dador de todo bien, Dios. porque así los bienes más grandes como los más pequeños proceden de aquel de quien procede todo bien, y dudar, no obstante, de que es un bien la voluntad libre del hombre, sin la cual conceden que no se puede vivir bien hasta los mismos que viven pésimamente?

Pero, además, dime, te ruego, ¿qué te parece que es lo mejor en nosotros, aquello sin lo cual podemos vivir rectamente o aquello sin lo cual no podemos vivir bien?

Ev.—¡Oh!, sí, dispensa. Me avergüenzo de mi ceguera, porque ¿quién duda, en efecto, que es mucho mejor aquello sin lo cual nadie puede vivir rectamente?

Ag.—¿Negarás ahora que un hombre a quien falta un ojo puede vivir rectamente?

Ev.—Lejos de mí tanta demencia.

Ag.—Concediéndome, pues, que los ojos del cuerpo son un bien, cuya pérdida no impide, sin embargo, vivir rectamente, ¿te parecerá que no es un bien la voluntad libre, sin la cual nadie puede vivir bien?

50. Fíjate ahora en la justicia, de la que nadie abusa. Se la considera como uno de los bienes más grandes que tiene el

rum forma, id est a veritate, subsistere fatereris, et bonum esse concederes? Nam et capillos nostros numeratos esse, ipsa in Evangelio loquitur Veritas [2]. De numeri autem summitate, et a fine usque ad finem pertendente potentia, quae locuti fuerimus, excidit tibi? Quae igitur ista est tanta perversitas, capillos nostros quamvis inter exigua et omnino abiectissima, tamen inter bona numerare, nec invenire cui auctori tribuantur nisi bonorum omnium conditori Deo, quia et maxima et minima bona ab illo sunt, a quo est omne bonum; et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt?

Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest.

Ev.—Iamiam parce, quaeso; pudet caecitatis. Quis enim ambigat id longe esse praestantius, sine quo recte vita nulla est?

Aug.—Iam ergo tu negabis luscum hominem recte posse vivere?

Ev.—Absit tam immanis amentia.

Aug.—Cum ergo in corpore oculum concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte vivendum non impeditur; voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recte nemo vivit?

50. Intueris enim iustitiam, qua nemo male utitur. Haec inter sum-

[2] Mt. 10,30.

hombre y una de las virtudes del alma que constituyen la vida recta y honesta. Nadie, efectivamente, usa mal ni de la prudencia, ni de la fortaleza, ni de la templanza, porque en todas ellas, como en la justicia, de la que tú has hecho mención, impera la recta razón, sin la cual no puede darse virtud alguna, y de la recta razón nadie puede usar mal.

CAPITULO XIX

Tres clases de bienes: grandes, pequeños y medianos.—La libertad es uno de estos últimos

Hay, pues, bienes muy grandes, mas conviene recordar que no sólo los grandes bienes, sino que ni los pequeños pueden venir sino de aquel de quien procede todo bien, que es Dios. De esto te has convencido en la discusión anterior, a cuyas conclusiones has dado tantas veces y con tanta alegría tu aprobación.

Por consiguiente, las virtudes, por las cuales se vive rectamente, pertenecen a la categoría de los grandes bienes; las diversas especies de cuerpos, sin los cuales se puede vivir rectamente, cuentan entre los bienes mínimos, y las potencias del alma, sin las cuales no se puede vivir rectamente, son los bienes intermedios. De las virtudes nadie usa mal; de los demás bienes, es decir, de los intermedios y de los inferiores, cualquiera puede no sólo usar bien, sino también abusar. Y de las virtudes nadie abusa, porque la función propia de la virtud es precisamente el hacer buen uso de aquellas cosas de las cuales podemos abusar; pero nadie que usa bien abusa. Pues bien,

ma bona quae in ipso sunt homine numeratur, omnesque virtutes animi quibus ipsa recta vita et honesta constat. Nam neque prudentia, neque fortitudine, neque temperantia male quis utitur: in his enim omnibus, sicut in ipsa etiam quam tu commemorasti iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest.

CAPUT XIX

Bona magna, minima et media.—In mediis censetur libertas

Ista ergo magna bona sunt: sed meminisse te oportet, non solum magna, sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est Deo. Id enim superior disputatio persuasit, cui toties tamque laetus assensus es.

Virtutes igitur quibus recte vivitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt: potentiae vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur: caeteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest. Et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non bene uti possumus. Nemo autem bene utendo male utitur.

la liberal e infinita bondad de Dios es la que nos ha dado no sólo los bienes grandes, sino también los medianos y los pequeños, y a esta bondad debemos alabar más por los bienes grandes que por los medianos y más por los medianos que por los pequeños; pero por todos juntos más que si no nos los hubiese dado todos.

51. *Ev.*—Conforme. Pero se me ofrece una duda, y es que, tratándose ahora de la voluntad libre, y usando ella bien o mal de las demás cosas, según vemos, ¿cómo es que la ponemos a ella misma entre las cosas de que nosotros usamos?

Ag.—¿Y cómo es que conocemos por la razón todos los objetos de nuestros conocimientos científicos y, sin embargo, la misma razón cuenta también entre aquellas cosas que conocemos por la razón? ¿Es que te has olvidado de que, cuando investigábamos qué cosas conocíamos por la razón, me concediste que la razón la conocemos por la misma razón? No te extrañe, pues, de que, usando de las demás cosas por medio de la voluntad libre, podamos usar de la misma voluntad mediante ella misma, y esto de un modo que, usando la voluntad de las demás cosas, ella misma use de sí misma, a manera de lo que pasa con la razón, que no sólo conoce las cosas que no son ella, sino que se conoce también a sí misma. Sucede lo mismo con la memoria, que no sólo abarca los objetos de que nos acordamos, sino que también se acuerda de que no nos olvidamos. Tenemos memoria, y en cierto modo la memoria se tiene a sí misma en nosotros, porque no solamente se acuerda de las demás cosas, sino que hasta de sí misma, o mejor, somos nosotros los que nos acordamos de las demás cosas y de la memoria por la memoria misma.

52. *Cuando la voluntad, que es un bien de los interme-*

Quare abundantia et magnitudo bonitatis Dei non solum magna, sed etiam media et minima bona esse praestitit. Magis laudanda est bonitas eius in magnis quam in mediis, et magis in mediis quam in minimis bonis: sed magis in omnibus quam si non omnia tribuisset.

51. *Ev.*—Assentior. Sed illud me movet, quoniam de libera voluntate quaestio est, et videmus ipsam bene uti caeteris vel non bene, quomodo et ipsa inter illa quibus utimur numeranda sit.

Aug.—Quomodo omnia quae ad scientiam cognoscimus, ratione cognoscimus, et tamen etiam ipsa ratio inter illa numeratur quae ratione cognoscimus. An oblitus es, cum quaereremus quae ratione cognoscantur, confessum te fuisse etiam rationem ratione cognosci? Noli ergo mirari si caeteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur caeteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et caetera. Nam et memoria non solum caetera omnia, quae meminimus comprehendit; sed etiam quod non obliviscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et caetera et ipsam per ipsam meminimus.

52. *Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incom-*

dios, se une al bien inconmutable y común a todos, no propio de cada uno, como es aquella verdad de la que hemos hablado largamente, sin que hayamos dicho nada digno de ella, entonces posee el hombre la vida bienaventurada, y esta vida bienaventurada, es decir, los sentimientos afectuosos del alma, unida al bien inconmutable, es el bien propio y principal del hombre. En él están contenidas también las virtudes, de las cuales nadie puede hacer mal uso. Aunque éstos sean los bienes más grandes en el hombre y los primeros, ya se comprende que son, no obstante, propios de cada hombre y no comunes. He aquí, pues, cómo la verdad y la sabiduría, que son comunes a todos los hombres, nos hacen a todos sabios y bienaventurados: uniéndonos a ella.

Pero la bienaventuranza de un hombre no hace bienaventurado a otro, porque, cuando lo imita para llegar a serlo, desea serlo por los mismos medios que ve que lo es el otro, es decir, por medio de la unión a la verdad inconmutable, bien común a todos.

Ni por la prudencia de un hombre se hace prudente otro hombre, ni fuerte por la fortaleza de otro, ni moderado por la templanza ajena, ni justo por la justicia de nadie, sino que llegará a serlo conformando su alma a aquellas inconmutables normas y luces de las virtudes que viven inalterablemente en la misma verdad y sabiduría, común a todos, y a las cuales conformó su alma y en las cuales la fijó aquel a quien él se ha propuesto imitar, como modelo de dichas virtudes.

53. *La voluntad, pues, que se une al bien común e inconmutable*, consigue los principales y más grandes bienes del hombre, siendo ella uno de los bienes intermedios. Pero la voluntad que se aparta del bien inconmutable y común y se

mutabili bono, eique communi non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus, et nihil digne diximus, veritas; tenet homo beatam vitam; eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo potest. Nam haec quamvis magna in homine et prima sint, propria tamen esse uniuscuiusque hominis, non communia, satis intelligitur.

Veritate enim atque sapientia, quae communis est omnibus, omnes sapientes et beati fiunt, inhaerendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus; quia et cum eum imitatur ut sit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa scilicet incommutabili communique veritate.

Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iustus iustitia hominis alterius quisquam efficitur; sed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit.

53. Voluntas ergo adhaerens communi atque incommutabili bono, *impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam*

convierte hacia sí propia, o a un bien exterior o inferior, peca. Se convierte hacia sí misma, como a bien propio, cuando quiere ser dueña de sí misma; conviértese hacia los bienes exteriores, cuando quiere apropiarse los bienes de otro o cualquiera cosa que no le pertenece: y a los inferiores, cuando ama los placeres del cuerpo. Y de esta suerte el hombre soberbio, curioso y lascivo entra en otra vida, que, comparada con la vida superior, más bien se ha de llamar muerte que vida, a la cual rige y gobierna, no obstante, la providencia de Dios, que pone las cosas en el lugar que les corresponde y distribuye a cada uno según sus méritos.

Así resulta que ni aun aquellos bienes que anhelan los pecadores son en manera alguna males, ni lo es tampoco la voluntad libre del hombre, que hemos reconocido que debe clasificarse en la categoría de los bienes intermedios, sino que el mal consiste en su aversión del bien inconmutable y en su conversión a los bienes mudables: y a esta aversión y conversión, como que no es obligada, sino voluntaria, sigue de cerca la digna y justa pena de la miseria.

CAPITULO XX

El movimiento por el que la voluntad se aparta del bien inconmutable no tiene su origen en Dios

54. Tú quizá me vas a preguntar a ver de dónde le viene a la voluntad el movimiento por el que se aparta del bien inconmutable y se une al mudable, pues en este caso la voluntad

bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse; ad exterius, cum aliorum propria, vel quaecumque ad se non pertinent, cognoscere studet; ad inferius, cum voluptatem corporis diligit: atque ita homo superbus, et curiosus, et lascivus effectus, excipitur ab alia vita quae in comparatione superioris vitae mors est; quae tamen regitur administratione divinae providentiae, quae congruis sedibus ordinat omnia, et pro meritis sua cuique distribuit.

Ita fit ut neque illa bona quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala sint, neque ipsa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam esse comperimus: sed malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona: quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et iusta eam miseriae poena subsequitur.

CAPUT XX

Ex Deo non est motus ille, quo voluntas ab incommutabili bono avertitur

54. Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus existat: qui profecto malus est, tametsi voluntas libera, quia sine illa nec rec-

se mueve, y este movimiento es malo, a pesar de que la voluntad debe considerarse como un bien, ya que sin ella nadie puede vivir rectamente. Si este movimiento, es decir, el acto de apartarse la voluntad de su Dios y Señor, es, sin duda alguna, pecado, ¿podemos acaso decir que es Dios el autor del pecado? No, y en este caso no procedería de Dios este movimiento. ¿De dónde, pues, procede?

Si al hacerme esta pregunta te respondiera que no lo sé, quizá se apoderara de ti una mayor tristeza, y, no obstante, te diría la verdad, porque nadie puede saber lo que no es nada, lo que no tiene ser. Tú conténtate por ahora con creer religiosa y firmemente que no hay bien alguno que percibas por los sentidos o por la inteligencia, o venga de algún modo a tu pensamiento, que no proceda de Dios. No dudes en atribuir a Dios cualquiera cosa en la que adviertas que hay medida, número y orden. Y allí de donde substrajeres estas tres perfecciones no queda absolutamente nada; porque, aunque al parecer quedara como cierto principio o conato de alguna forma, sin embargo, como la medida, el número y el orden es lo que da perfección a la forma, síguese que donde no hay ni medida, ni número, ni orden, no habrá tampoco ni el más rudimentario vestigio de forma que, a modo de materia, parezca abandonarse en manos del artífice para recibir de ellas la perfección correspondiente. Si la perfección de la forma es un bien, lo es también la misma incoación de la forma. Así que, si se prescinde en absoluto de todo bien, no queda algo de algo, sino que no queda absolutamente nada de nada. Todo bien procede de Dios; no hay, por tanto, ser alguno que no proceda de Dios. Considera ahora de dónde puede proceder aquel movimiento de aversión, que decimos que es un pe-

te vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a Domino Deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus auctorem peccati Deum dicere? Non erit ergo iste motus ex Deo. Unde igitur erit?

Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior; sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est. Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat quod non sit ex Deo. Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit: quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias, quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est; oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tanquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio. Ita detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse

cado, por ser un movimiento defectuoso—todo defecto procede de la nada—, y no dudes que no procede de Dios.

Defecto, sin embargo, que, por ser voluntario, es potestativo nuestro. Si lo temes, preciso es que no lo quieras, y si no lo quieres, no se dará. ¿Qué mayor seguridad para nosotros que vivir esa vida, en la que no nos puede suceder nada que no queramos que nos suceda? Mas, puesto que el hombre, que cae voluntariamente, no puede igualmente levantarse por su voluntad, asgámonos con fe firme a la mano derecha que Dios nos tiende desde el cielo, esto es, a Jesucristo, Señor Nuestro; esperemos en El con esperanza cierta y deseémosle con caridad ardiente.

Si crees que debemos investigar aún más y con más diligencia sobre el origen del pecado—a mí me parece que ya no es absolutamente necesario—, hay que dejarlo para otra discusión.

Ev.—Me parece muy bien que dejemos para otra ocasión lo que tenemos que tratar aún sobre este particular, pues no te puedo conceder que hayamos dilucidado ya suficientemente esta cuestión.

peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites.

Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate. Si enim times illum, oportet ut nolis; si autem nolis, non erit. Quid ergo securius quam esse in ea vita, ubi non possit tibi evenire quod non vis? Sed quoniam non sicut homo sponte cecidit, ita etiam sponte surgere potest; porrectam nobis desuper dexteram Dei, id est Dominum nostrum Iesum Christum, fide firma teneamus, et exspectemus certa spe, et charitate ardenti desideremus.

Si quid autem de origine peccati diligentius quaerendum adhuc putas (nam omnino ego iam opus esse non arbitror): si quid tamen putas, in aliam disputationem differendum est.

Ev.—Sequor sane voluntatem tuam, ut in tempus aliud, quod hinc moverit, differamus. Nam illud tibi non concesserim, ut satis iam inde quaesitum putes.

LIBRO III

CAPITULO I

DE DÓNDE TRAE SU ORIGEN EL MOVIMIENTO POR EL QUE LA VOLUNTAD SE APARTA DEL BIEN INCONMUTABLE

1. *Ev.*—Puesto que veo ya claramente que debemos considerar la voluntad libre del hombre como un bien, y no de los ínfimos, y que, por tanto, nos vemos obligados a confesar que nos ha sido dada por Dios, y que, efectivamente, convino que nos la diera, deseo saber ahora de ti, si lo crees procedente, de dónde proviene aquel movimiento por el que la misma voluntad se aparta del bien común e inconmutable y se da a los bienes propios, o a los ajenos, o a los ínfimos, y se convierte a todas las cosas mudables.

Ag.—¿Y qué necesidad hay de saber esto?

Ev.—Porque si la voluntad nos ha sido dada de modo que lleve consigo como natural este movimiento, entonces va tras estos bienes necesariamente, y en verdad que no puede haber culpa en el hombre cuando se halla dominado por la naturaleza y por la necesidad.

Ag.—Este movimiento, ¿te agrada o te desagrada?

Ev.—Me desagrada.

Ag.—Por consiguiente, tú lo condenas.

LIBER III

CAPUT I

UNDE SIT MOTUS ILLE QUO VOLUNTAS DEFLECTIT AB INCOMMUTABILI BONO

1. *Ev.*—Quoniam satis mihi manifestum est, inter bona, et ea quidem non minima, numerandam esse liberam voluntatem, ex quo etiam fateri cogimur eam divinitus datam esse, darique oportuisse: iam si opportunum existimas, cupio per te cognoscere unde ille motus existat, quo ipsa voluntas avertitur a communi atque incommutabili bono, et ad propria vel aliena vel infima, atque omnia commutabilia convertitur bona.

Aug.—Quid enim opus est hoc scire?

Ev.—Quia si ita data est, ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur.

Aug.—Placetne tibi iste motus, an displicet?

Ev.—Displicet.

Aug.—Reprehendis ergo eum

Ev.—Sí que lo condeno.

Ag.—Condenas, por tanto, un movimiento inculpable del alma.

Ev.—No condeno un movimiento inculpable del alma, pero no sé si hay culpa en ir tras los bienes pasajeros abandonando el bien inconmutable.

Ag.—Condenas, pues, lo que no sabes.

Ev.—Por Dios, no tomes las palabras al pie de la letra. Digo que no sé si hay culpa alguna, para dar a entender que sin duda hay culpa; pues por esta palabra que dije: «No sé», indico suficientemente que me río de la duda sobre una cosa evidente.

Ag.—Considera a ver cuál es la verdad evidente que te ha obligado a olvidar tan pronto lo que poco antes dijiste. En efecto, si este movimiento procede de la naturaleza o de la necesidad, de ningún modo puede ser culpable, y, sin embargo, tan firmemente sostienes que es culpable, que juzgas irrisoria toda duda sobre este punto. ¿Por qué te ha parecido que debías afirmar o decir con alguna duda aquello de lo que tú mismo estás convencido de que es evidente? Si la voluntad libre nos ha sido dada, has dicho, de manera que le sea como natural este movimiento, entonces apetece necesariamente estas cosas, y realmente no puede haber culpa alguna cuando el hombre obra dominado por la naturaleza o por la necesidad. De ninguna manera debiste dudar de que nos ha sido dada de ese modo, siendo así que no dudas de que dicho movimiento sea culpable.

Ev.—Yo dije que el mismo movimiento era culpable, y que, por consiguiente, me desagradaba, y no puedo dudar de que es, en efecto, reprensible; pero niego que sea culpable el

Ev.—Utique reprehendo.

Aug.—Reprehendis igitur animi motum inculpabilem.

Ev.—Inculpabilem animi motum non reprehendo, sed nescio an ulla culpa sit, relicto incommutabili bono ad commutabilia converti

Aug.—Reprehendis ergo quod nescis.

Ev.—Noli verbo promere: ita enim dixi: Nescio an ulla culpa sit, ut intelligi voluerim sine dubio culpam esse. Nam hoc verbo quod dixi: Nescio, satis profecto irrisi dubitationem de re manifesta.

Aug.—Vide quid sit certissima veritas, quae te coegit tam cito oblivisci quod paulo ante dixisti. Si enim natura vel necessitate iste motus existit, culpabilis esse nullo pacto potest: tu vero esse culpabilem ita firmissime tenes, ut dubitationem de hac re tam certa etiam irridendam putaveris. Cur ergo tibi vel affirmandum, vel certe cum aliqua dubitatione dicendum visum est, quod perspicue falsum esse ipse convincis? Dixisti enim: Si ita data est voluntas libera ut naturalem habeat istum motum, iam necessitate ad haec convertitur; neque ulla culpa deprehendi potest, ubi natura necessitasque dominatur. Nullo modo autem dubitare debuisti non esse ita datam, quando istum motum culpabilem esse non dubitas.

Ev.—Ego ipsum motum culpabilem dixi, et ideo mihi displicere, et reprehendendum esse dubitare non possum: animam vero quae isto motu

alma que por este movimiento se aparta del bien inconmutable y se une a los bienes mudables, si su naturaleza es tal, que necesariamente se vea empujada por dicho movimiento.

2. *Ag.*—¿Cúyo es ese movimiento que, en efecto, reconoces que es culpable?

Ev.—Veo que existe en el alma, pero no sé a quién atribuirlo.

Ag.—¿Niegas que ese movimiento mueva al alma?

Ev.—No lo niego.

Ag.—¿Y niegas que el movimiento con el que una piedra se mueve sea movimiento de la piedra? No hablo aquí de aquel movimiento con el que la movemos nosotros o es movida por una fuerza extraña, como cuando es lanzada hacia arriba, sino de aquel con el que por su propio peso se dirige y cae a la tierra.

Ev.—No niego, es verdad, que el movimiento con el que, como dices, cae y se dirige la piedra al suelo, sea movimiento de la piedra; pero es un movimiento natural, y si el movimiento del alma es de este género, es indudablemente un movimiento natural, y no puede ser vituperada con razón por seguir este movimiento natural; porque, aunque para su ruina lo sigue, es impelida a ello por la necesidad de su naturaleza. Ahora bien, por lo mismo que no dudamos de que el movimiento del alma hacia el pecado sea culpable, por lo mismo debemos negar que sea natural, y, por tanto, no es semejante al movimiento de la piedra.

Ag.—¿Hemos hecho algo de provecho en las dos anteriores disquisiciones?

Ev.—Sí, por cierto.

ab incommutabili bono ad commutabilia detrahitur, nego esse culpandam, si eius natura talis est, ut eo necessario moveatur.

2. *Aug.*—Cuius est iste motus, quem profecto culpandum esse concedis?

Ev.—In animo eum video, sed cuius sit nescio.

Aug.—Numquid negas eo motu animum moveri?

Ev.—Non nego.

Aug.—Negas ergo motum quo movetur lapis, motum esse lapidis? Neque enim illum dico motum quo eum nos movemus, vel aliqua vi aliena movetur, veluti cum in caelum iacitur, sed eum quo ad terram nutu suo vergit et cadit.

Ev.—Non equidem nego motum quo ita ut dicis inclinatur, et ima petit, motum esse lapidis, sed naturalem. Si autem hoc modo etiam illum motum habet anima, profecto etiam ipse naturalis est; nec ex eo quod naturaliter movetur recte vituperari potest: quia etiamsi ad perniciem movetur, naturae tamen suae necessitate compellitur. Porro quia istum motum non dubitamus esse culpabilem, omnimodo negandum est esse naturalem; et ideo non est similis illi motui quo naturaliter movetur lapis.

Aug.—Egimusne aliquid superioribus duabus disputationibus?

Ev.—Egimus sane.

Ag.—Creo, pues, que te acordarás de que en la primera queda suficientemente evidenciado que ninguna cosa puede hacer el alma esclava de la pasión sino su propia voluntad, porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior ni por una igual a ella, porque esto es injusto; ni por una inferior, porque es impotente para ello. No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad para entregarla a las criaturas; el cual, si es culpable—la sola duda de que lo sea te ha parecido ridícula—, ciertamente no es natural, sino voluntario. Por lo demás, es semejante al que hace caer la piedra a la tierra en que, así como éste es propio de la piedra, así aquél es propio del alma; pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir el movimiento por el que es arrastrada hacia abajo, mientras que el alma, como no quiera, nadie la obliga a moverse, de forma que tenga que preferir los bienes inferiores a los superiores; y he aquí por qué el movimiento de la piedra es natural y el del alma voluntario.

Por esta razón, si alguien dijere que la piedra peca porque por su natural inclinación tiende hacia la tierra, no diría de él que es más estólido que la piedra, sino simplemente que es un mentecato. Al alma la acusamos de pecado cuando vemos claramente que a los bienes superiores antepone el goce de los inferiores.

Por lo cual, ¿qué necesidad hay de investigar de dónde procede este movimiento por el que la voluntad se aparta del bien inconmutable para entregarse a los bienes pasajeros, reconociendo, como reconocemos, que es un movimiento propio del alma, y además voluntario, y por eso culpable, y que

Aug.—Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate [1]: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est, neque ab inferiore, quia non potest. Restat igitur ut eius sit proprius iste motus, quo fruendi voluntatem ad creaturam a Creatore convertit: qui motus si culpae deputatur (unde qui dubitat, irrisione dignus tibi visus est), non est utique naturalis, sed voluntarius; in eoque similis est illi motui quo deorsum versus lapis fertur, quod sicut iste proprius est lapidis, sic ille animi: verumtamen in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius; animus vero dum non vult, non ita movetur, ut superioribus desertis inferiora diligat; et ideo lapidi naturalis est ille motus, animo vero iste voluntarius.

Hinc est quod lapidem si quis dicat peccare, quod pondere suo tendit in infima, non dicam ipso lapide stolidior, sed profecto demens iudicatur: animum vero peccati arguimus, cum eum convincimus superioribus desertis ad fruendum inferiora praeponere.

Propterea, quid opus est quaerere unde iste motus existat, quo voluntas avertitur ab incommutabili bono ad commutabile bonum, cum eum

[1] Supra, l.1 c.11 n.21.

todas las normas prácticas sobre esta materia nos advierten que, después de haber condenado y reprimido este mal movimiento, apartemos nuestra voluntad de las cosas temporales y la orientemos al goce del bien sempiterno?

3. *Ev.*—Veo, y hasta cierto punto palpo, y comprendo que es verdad lo que dices; porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad de verdad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero. Por lo cual, ¿a quién sino a mí ha de atribuirse el mal que hago por mi propia voluntad? Habiéndonos hecho Dios, y no pudiendo hacer nosotros bien alguno sino por medio de la voluntad, es evidente que para esto principalmente nos ha sido dada por nuestro buen Dios.

Si el movimiento por el que la voluntad se dirige a una u a otra parte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, no sería el hombre ni digno de alabanza ni de vituperio cuando, por decirlo así, girase sobre el quicio de su voluntad hacia los bienes superiores o hacia los inferiores; ni debería tampoco aconsejársele para que, dando de mano a los bienes inferiores, procurase alcanzar los eternos, ni que cambiara la voluntad de vivir mal por la de vivir bien. Pero el que opina que al hombre no deben aconsejársele estas cosas, merece ser excluído del número de los hombres.

nonnisi animi, et voluntarium, et ob hoc culpabilem esse fateamur; omnisque de hac re disciplina utilis ad id valeat, ut eo motu improbato atque cohibito, voluntatem nostram ad fruendum sempiterno bono, a lapsu temporalium convertamus?

3. *Ev.*—Video, et quodammodo tango, et teneo vera esse quae dicis: non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem. aeque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea: quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi? Cum enim bonus Deus me fecerit, nec bene aliquid faciam nisi per voluntatem, ad hoc potius datam esse a bono Deo, satis apparet.

Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quamdam cardinem voluntatis; neque omnino monendus esset ut istis neglectis aeterna vellet adipisci, atque ut male nollet vivere, vellet autem bene. Hoc autem monendum non esse hominem, quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.

CAPITULO II

De cómo la presciencia de Dios no anula la voluntad de los que pecan, cuestión que trae preocupados a muchos

4. Siendo esto así, estoy, sin embargo, sumamente preocupado, porque no acierto a comprender cómo puede ser que Dios conozca de antemano todos los futuros y que, no obstante, no pequemos por necesidad. Porque decir que las cosas pueden suceder de otro modo distinto de como Dios las prevé, es intentar destruir la presciencia de Dios con tanta impiedad como locura.

Por lo cual, si Dios previó que el primer hombre había de pecar, lo que no puede menos de conceder cualquiera que crea conmigo que Dios tiene presciencia de todos los futuros, si así es, como no cabe dudarlo, no digo por eso que Dios no debió haber creado al hombre, pues lo creó bueno, y en nada se puede oponer a la acción de Dios el pecado del hombre, a quien él mismo creó en toda su bondad; más todavía: en el cual mostró su bondad al crearlo, su justicia al castigarlo y su misericordia en redimirlo. No digo, pues, que no debiera haber hecho al hombre, sino que, por lo mismo que Dios había previsto que había de pecar, era de necesidad que sucediera lo que Dios había previsto que sucedería. ¿Cómo, pregunto yo ahora, puede darse la libertad de la voluntad donde tan evidente e inevitable es la necesidad?

5. *Ag.*—Has llamado con insistencia y fuertemente. Que la misericordia de Dios nos asista y abra sus puertas a los

CAPUT II

Dei praescientia quomodo liberam voluntatem peccantibus non auferat, quaestio plurimos torquens

4. Quae cum ita sint, ineffabiliter me movet, quomodo fieri possit ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos nulla necessitate peccemus. Quisquis enim dixerit aliter evenire posse aliquid quam Deus ante praescivit, praescientiam Dei destruere insanissima impietate molitur.

Quapropter, si praescivit Deus peccaturum esse primum hominen, quod necesse est concedat mihi quisquis mecum omnium futurorum praescium fatetur Deum; si ergo ita est, non dico non eum faceret, bonum enim fecit, nec obesse quidquam Deo posset peccatum eius quem bonum ipse fecit: imo in quo faciendo bonitatem suam ostenderat, ostendit etiam in puniendo iustitiam, et in liberando misericordiam: non itaque dico, non eum faceret; sed hoc dico, quoniam peccaturum esse praesciverat, necesse erat id fieri, quod futurum esse praesciebat Deus. Quomodo est igitur voluntas libera ubi tam inevitabilis apparet necessitas?

5. *Aug.* — Pulsasti vehementer: misericordia Dei adsit aperiatque pulsantibus. Verumtamen maximam partem hominum ista quaestione tor-

que llamamos con tanta insistencia. Si esta cuestión atormenta a la mayor parte de los hombres, no es por otra causa, según creo, sino porque no inquieren piadosamente, y porque son más diligentes en excusar sus pecados que en confesarlos.

Otros admiten voluntariamente y de buen grado que la Providencia divina no preside los acontecimientos humanos, y así, abandonando al destino sus cuerpos y sus almas, se entregan a toda suerte de vicios, que los malhieren y despedazan. Niegan la justicia divina, burlan la humana y pretenden rechazar a sus acusadores al amparo de la fortuna, la que, no obstante, acostumbran a presentar y pintar como ciega, o con el fin de tenerse por mejores que esta misma fortuna, por la cual se creen gobernados, o para confesar que ellos sienten y dicen estas cosas porque son no menos ciegos que ella. Y no conceden que sea un absurdo el que ellos hagan todas estas cosas obligados por el hado, cuando al obrar caen en tales demencias.

Pero en contra de esta opinión tan errónea, tan loca e insensata, creo que hemos dicho lo bastante en nuestra segunda conversación.

Otros, aunque no se atreven a negar la providencia de Dios en la vida humana, prefieren, sin embargo, creer, por un error abominable, que es impotente, injusta y perversa, antes que confesar sus pecados con piedad suplicante.

Todos éstos, si se dejaran aconsejar, es indudable que, al pensar en este ser óptimo, justísimo y poderosísimo, creerían sin dificultad que la bondad, la justicia y potencia de Dios es mucho mayor que todo lo que ellos pueden pensar, y, considerándose a sí mismos, entenderían que deberían dar gracias a Dios aun en el caso de que hubiera querido darles

queri non ob aliud crediderim, nisi quia non pie quaerunt, velocioresque sunt ad excusationem, quam ad confessionem peccatorum suorum.

Alii enim nullam divinam providentiam praeesse rebus humanis libenter opinantur, dumque fortuitis committunt casibus et animos et corpora sua tradunt se feriendos et dilaniandos libidinibus, divina iudicia negantes, humana fallentes, eos a quibus accusantur, fortunae patrocinio propulsare se putant; quam tamen caecam effingere ac pingere consueverunt, ut aut meliores ea sint a qua se regi arbitrantur, aut se quoque cum eadem caecitate et sentire ista fateantur et dicere. Nec enim talibus absurde etiam conceditur casibus eos agere omnia, quando agendo cadunt.

Sed adversus hanc opinionem plenam stultissimi ac dementissimi erroris, satis, ut arbitror, secunda nostra sermocinatione dissertum est.

Alii vero quanquam negare non audeant praesidere humanae vitae providentiam Dei, malunt tamen eam vel infirmam, vel iniustam, vel malam nefario errore credere, quam sua peccata pietate supplici confiteri.

Qui omnes si persuaderi sibi paterentur, ut cum de optimo et iustissimo et potentissimo cogitant, bonitatem et iustitiam et potentiam Dei longe maiorem superioremque esse crederent quam quidquid cogitatione concipiunt; considerantesque semetipsos, gratias Deo se debere intelli-

un ser inferior al que tienen, y con todo su corazón y con todas las fuerzas de su alma clamarían: *Yo dije, Señor, ten misericordia de mí; da la salud a mi alma, porque pequé contra ti.* Así, serían conducidos al templo de la sabiduría por las vías ciertas e infalibles de la divina misericordia, y de tal suerte que, ni envanecidos por los nuevos conocimientos ni abatidos por lo que aún ignoran, quedarían más capacitados para ulteriores conocimientos en virtud de los adquiridos, y reconociendo su ignorancia, procederían con más cautela en las nuevas investigaciones.

Mas en cuanto a ti, que, según creo, no dudas de ninguna de estas verdades, mira cuán fácilmente voy a responder a cuestión tan magna como la que has propuesto, tan pronto como tú me hayas contestado a las pocas cosas que te voy a preguntar.

CAPITULO III

LA PRESCIENCIA DE DIOS NO NOS OBLIGA A PECAR, ES DECIR, NO QUITA LA LIBERTAD AL PECADOR

6. De modo que lo que te tiene perplejo y admirado es cómo no puedan ser cosas contrarias y repugnantes entre sí la presciencia divina de todos los futuros y el que nosotros no pequemos por necesidad. Si Dios sabe de antemano, dices, que el hombre ha de pecar, es necesario que el hombre peque, y si es necesario, ya no hay libertad de la voluntad para pecar, sino más bien una inevitable e inflexible necesidad.

Tu perplejidad proviene de que ves con espanto que de este razonamiento se sigue o la negación impía de la pres-

gerent, etiamsi aliquid inferius eos voluisset esse quam sunt, omnibusque ossibus et medullis conscientiae suae clamarent: *Ego dixi, Domine, miserere mei, cura animam meam, quia peccavi tibi* [1]: ita certis itineribus divinae misericordiae in sapientiam ducerentur, ut neque inventis rebus inflati, neque non inventis turbulenti, et cognoscendo instructiores fierent ad videndum, et ad quaerendum ignorando mitiores.

Tibi vero cui iam hoc persuasum esse non dubito, vide quam facile de tam magna quaestione respondeam, cum mihi prior interroganti pauca responderis.

CAPUT III

DEI PRAESCIENTIA NON EFFICIT UT NON LIBERA VOLUNTATE PECCEMUS

6. Certe enim hoc te movet, et hoc miraris, quomodo non sint contraria et repugnantia, ut et Deus praescius sit omnium futurorum, et nos non necessitate, sed voluntate peccemus. Si enim praescius est Deus, inquis, peccaturum esse hominem, necesse est ut peccet: si autem necesse est, non ergo est in peccando voluntatis arbitrium, sed potius inevitabilis et fixa necessitas. Qua ratiocinatione hoc videlicet ne conficiatur ti-

[1] Ps. 40,5.

ciencia divina respecto de todos los futuros o que, si no la podemos negar, síguese la confesión de que pecamos no libremente, sino por necesidad. ¿O es que es otra la causa de tu perplejidad?

Ev.—Al presente ésta es y no otra.

Ag.—Tú crees, según eso, que todas las cosas, que Dios prevé, suceden por necesidad y no por el querer libre de una voluntad.

Ev.—Tal creo.

Ag.—Despierta y entra un momento dentro de ti mismo y dime, si puedes, qué voluntad tendrás mañana, si la de pecar o la de obrar bien.

Ev.—No lo sé.

Ag.—¿Y crees que tampoco Dios lo sabe?

Ev.—Nunca lo creí, ni lo creeré.

Ag.—Si, pues, conoce cuál ha de ser mañana tu voluntad, prevé igualmente cuáles han de ser las voluntades de todos los hombres existentes y futuros, y con mucha más razón prevé qué es lo que ha de hacer de los justos y de los malvados.

Ev.—Claro que sí; si digo que Dios tiene presciencia de todas mis acciones, con mucha más razón tengo que decir que la tiene de las suyas propias y que sabe certísimamente qué es lo que ha de hacer.

Ag.—¿Y no temes, por consiguiente, que alguien te pueda argüir diciendo que si todo cuanto es objeto de la presciencia divina ha de suceder por necesidad y no libremente, síguese que él mismo hará por necesidad y no libremente todo cuanto haya de hacer?

mes, ut aut Deus futurorum omnium praescius impie negetur, aut si hoc negare non possumus, fateamur non voluntate, sed necessitate peccari: an aliquid aliud te movet?

Ev.—Nihil interim aliud.

Aug.—Res ergo universas quarum Deus est praescius, non voluntate sed necessitate fieri putas.

Ev.—*Omnino ita puto.*

Aug.—Expergiscere tandem, teque ipsum paululum intuere, et dic mihi, si potes, qualem sis habiturus cras voluntatem, utrum peccandi, an recte faciendi.

Ev.—Nescio.

Aug.—Quid? Deum itidem nescire hoc putas?

Ev.—Nullo modo id putaverim.

Aug.—Si ergo voluntatem tuam crastinam novit, et omnium hominum, sive qui sunt, sive qui futuri sunt, futuras praevidet voluntates, multo magis praevidet quid de iustis impiisque facturus sit.

Ev.—Prorsus si meorum operum praescium Deum dico, multo fidentius eum dexerim praescire opera sua, et quid sit facturus certissime praevidere.

Aug.—Nonne igitur caves ne tibi dicatur, etiam ipsum quaecumque facturus est, non voluntate sed necessitate facturum, si omnia quorum Deus praescius est, *necessitate fiunt, non voluntate?*

Ev.—Es que al decir que sucede por necesidad todo lo que Dios prevé que ha de suceder, me fijaba sólo en aquellas cosas que pasan en las criaturas, y no lo que pasa en él, pues en Dios las cosas no comienzan a ser ni dejan de ser, sino que son sempiternas.

Ag.—Dios no actúa, por tanto, sobre sus criaturas.

Ev.—El determinó de una vez para siempre cómo ha de desarrollarse el orden universal que estableció, y nada dispone nunca por un acto nuevo de su voluntad.

Ag.—¿Acaso no hace a nadie dichoso?

Ev.—Sí, ciertamente.

Ag.—Entonces lo hace dichoso cuando el hombre llega a serlo.

Ev.—Así es.

Ag.—Según eso, si, por ejemplo. tú vas a ser dichoso dentro de un año, dentro de un año te hará él dichoso.

Ev.—Sí.

Ag.—En ese caso prevé ya hoy lo que ha de hacer dentro de un año.

Ev.—Desde la eternidad ha tenido esta presciencia, y, si eso ha de suceder, admito que de eso la tiene también igualmente hoy mismo.

7. *Ag.*—Dime, te ruego, ¿acaso no eres tú su criatura, o tu dicha no se realizará en ti?

Ev.—Sí, soy su criatura, y mi dicha se realizará en mí.

Ag.—Así, pues, por disposición de Dios, tú llegarás a ser dichoso, no por voluntad propia, sino por necesidad.

Ev.—Su voluntad es para mí una necesidad.

Ev.—Ego cum dicerem necessitate universa fieri quae Deus futura praescivit, et sola intuebar quae in creatura eius fiunt, non autem quae in ipso: non enim ea fiunt, sed sunt sempiterna.

Aug.—Nihil ergo in sua creatura operatur Deus.

Ev.—Iam semel statuit quemadmodum feratur ordo eius universitatis quam condidit; neque enim aliquid nova voluntate administrat.

Aug.—Numquid neminem beatum facit?

Ev.—Facit vero.

Aug.—Tunc utique facit, quando ille fit.

Ev.—Ita est.

Aug.—Si igitur, verbi gratia, post annum beatus futurus es, post annum te beatum facturus est.

Ev.—Etiam.

Aug.—Iam ergo praescit hodie quod post annum facturus est.

Ev.—Semper hoc praescivit: nunc quoque hoc eum praescire consentio, si est ita futurum.

7. *Aug.*—Dic, quaeso, num tu creatura eius non es, aut tua beatitudo non in te fiet?

Ev.—Imo et creatura eius sum, et in me fiet quod beatus ero.

Aug.—Non ergo voluntate sed necessitate in te fiet beatitudo tua Deo faciente.

Ev.—Voluntas illius mihi est necessitas.

Ag.—Tú llegarás, por consiguiente, a ser bienaventurado a la fuerza.

Ev.—Si en mi mano estuviera el ser bienaventurado, lo sería desde ahora; lo quiero desde ahora mismo, y no lo soy porque no soy yo quien me hace dichoso, sino él.

Ag.—Has expresado fielmente la verdad. No podemos, en efecto, tener la convicción de que está en nuestro poder sino aquello que hacemos cuando queremos hacerlo. Por lo cual nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, *pues ella está dispuesta a la ejecución* sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos. De aquí que con razón podamos decir que envejecemos por necesidad y no por voluntad, e igualmente que morimos por necesidad, no por voluntad, y así de otras cosas semejantes; pero ¿quién, si no es un loco, se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos?

Por lo cual, aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla. Lo que has dicho de la felicidad, de que no llegabas tú a ser feliz por ti mismo, lo dijiste como si yo lo negara: no lo niego, sino que digo que, cuando llegues a ser feliz, lo serás, no contra tu voluntad, sino queriéndolo tú. Así, pues, siendo Dios conocedor de tu felicidad futura y no pudiendo ser de otro modo de como él lo conoce, de lo contrario no tendría presciencia, no por eso nos vemos obligados a pensar lo que sería un absurdo enorme y muy distante de la verdad, a saber: que tú has de ser bienaventurado sin quererlo.

Pues bien, así como tu voluntad de ser feliz, cuando comienzas a serlo, no anula la presciencia de Dios, que es indubitable

Aug.—Tu itaque invitus beatus eris.

Ev.—Mihi si esset potestas ut essem beatus, iam profecto essem: volo enim etiam nunc, et non sum, quia non ego, sed ille me beatum facit.

Aug.—*Optime de te veritas clamat.* Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. Ea enim prorsus nullo intervallo, mox ut volumus praesto est. Et ideo recte possumus dicere: Non voluntate senescimus, sed necessitate; aut, non voluntate morimur, sed necessitate; et si quid aliud huiusmodi: non voluntate autem volumus, quis vel delirus audeat dicere?

Quamobrem, quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus. Nam et de beatitudine quod dixisti, non abs teipso beatum fieri, ita dixisti, quasi hoc ego negaverim: sed dico, cum futurus es beatus, non te invitum, sed volentem futurum. Cum igitur praescius Deus sit futurae beatitudinis tuae, nec aliter aliquid fieri possit quam ille praescivit, alioquin nulla praescientia est; non tamen ex eo cogimur sentire, quod absurdissimum est et longe a veritate seclusum, non te volentem beatum futurum.

Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine

hoy, como siempre, respecto de tu felicidad futura, del mismo modo, si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser *un* acto *voluntario*.

8. Considera ahora, te ruego, cuán ciega e irracionalmente se suele decir: Si Dios ha previsto los actos futuros de mi voluntad, tengo que querer necesariamente lo que él ha previsto, porque nada puede ser de otro modo de como él lo ha previsto; y si es necesario que lo quiera, hay que confesar que lo quiero por necesidad y no por elección de mi libre albedrío. ¡Oh demencia singular! ¿Cómo podría explicarse que no pueda suceder de otro *modo de como Dios lo ha previsto* si la voluntad no fuera la misma que él ha previsto que había de ser?

No quiero hacer mención de aquel otro igualmente monstruoso delirio que poco antes te indiqué, a saber: que el mismo hombre que dice: Es ineludiblemente necesario que yo quiera esto, trate, *no* obstante, de suprimir la voluntad, supuesta la necesidad del querer. Porque, si es necesario que quiera, ¿de dónde puede proceder su querer si no tiene voluntad?

Mas si no ha querido decir esto, sino que, al decir que el acto de su voluntad es necesario, ha querido significar que su voluntad no depende de él, en ese caso se le refuta con lo que tú mismo respondiste cuando te pregunté si tú no serías dichoso sin quererlo, pues me contestaste que ya serías dichoso, si estuviera *en tu mano* el *serlo*; dijiste *que* querías, pero que aún no podías serlo. Yo repuse entonces que habías dicho una gran verdad, y con razón, porque no podemos negar que tenemos este poder sino en el caso de no poder tener lo que queremos. Pero cuando queremos, si realmente no hay voluntad de querer, es que realmente no queremos. Ahora bien, si cuando que-

certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas *non erit, quoniam* Deus eam futuram esse praescivit.

8. Attende enim, quaeso, quanta caecitate dicatur: Si praescivit Deus futuram voluntatem meam, quoniam nihil aliter potest fieri quam *praescivit, necesse est ut velim quod ille praescivit: si autem necesse* est, non iam voluntate, sed necessitate id me velle fatendum est. O stultitiam singularem! Quomodo ergo non potest aliud fieri quam praescivit Deus, *si voluntas non erit, quam voluntatem futuram ille praesciverit?*

Omitto illud aeque monstruosum, quod paulo ante dixi eumdem hominem dicere: Necesse est ut ita velim, qui necessitate supposita auferre *nititur voluntatem. Si enim necesse est ut velit, unde volet cum* voluntas non erit?

Quod si non hoc modo dixerit, sed dixerit se, quia necesse est ut velit, ipsam voluntatem in potestate non habere; occurretur ex eo quod ipse dixisti, cum quaererem utrum invitus beatus futurus sis: respondisti enim quod iam esses beatus, si potestas esset in te; velle enim te, sed nondum posse dixisti. Ubi ego subieci de te clamasse veritatem: non enim negare possumus habere nos potestatem, nisi dum nobis non adest quod volumus; dum autem volumus, si voluntas ipsa deest nobis, non utique volumus. Quod si fieri non potest ut dum volumus non velimus,

remos es imposible no querer, los que quieren una cosa tienen voluntad, y, sin embargo, ninguna cosa está en su poder sino aquello que tienen, cuando lo quieren tener. Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería nuestra si no estuviera en nuestro poder. Y por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre, pues es claro que no es libre lo que no está en nuestro poder *o que, estándolo*, puede dejar de estarlo.

He aquí cómo, sin negar la presciencia divina de todas las cosas que han de suceder, es posible que nosotros queramos libremente lo que queremos. Dios tiene presciencia de nuestra voluntad, y tal será cual él la prevé; y será una voluntad o acto libre, porque Dios así lo ha previsto; y, por otra parte, no sería voluntad nuestra si no estuviera en nuestro poder. Luego también Dios tiene presciencia de nuestro poder. En fin, *no* queda anulada nuestra libertad por la presciencia divina; al contrario, es más cierta, porque aquel cuya presciencia no se engaña previó que seríamos libres.

Ev.—He aquí que desde ahora mismo admito que es necesario que suceda todo cuanto Dios ha previsto y tal y como él lo ha previsto, y que, no obstante la presciencia de nuestros pecados, nuestra voluntad no deja de ser libre ni de estar siempre en nuestro poder.

adest utique voluntas volentibus; nec aliud quidquam est in potestate, nisi quod volentibus adest. Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis. Non enim est nobis liberum, quod in potestate non habemus, aut potest non esse quod habemus.

Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium *omnium futurorum*, et nos tamen velimus quod volumus. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis *est praescius.* Nec *voluntas esse poterit, si in potestate non erit.* Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius *praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit.*

Ev.—Ecce iam non nego ita necesse esse fieri quaecumque praescivit Deus, et ita eum peccata nostra praescire, ut maneat tamen nobis voluntas *libera, atque in nostra posita potestate.*

CAPITULO IV

La presciencia de Dios no obliga a pecar, y, por tanto, justamente castiga Dios los pecados

9. *Ag.*—¿Qué es, pues, lo que aún te tiene perplejo? ¿Es que, olvidado quizá de las conclusiones de nuestra primera discusión, vas a negar que pecamos por nuestra propia voluntad, sin que a ello nos pueda obligar ser alguno, ni superior, ni inferior, ni igual a nosotros?

Ev.—No me atrevo a negar ninguna de estas cosas; pero confieso ingenuamente que aún no veo cómo no están en contradicción estas dos cosas: la presciencia divina de nuestros pecados y nuestra libertad de pecar. Es de necesidad confesar, es verdad, que Dios es justo y previsor; pero querría saber con qué justicia castiga los pecados, que es necesario que se cometan, o cómo no sucede necesariamente lo que previó que había de suceder, o cómo no se ha de imputar al Creador cuanto es de necesidad que suceda en su criatura.

10. *Ag.*—¿Por qué te parece a ti que es incompatible nuestra libertad con la presciencia de Dios: porque es presciencia o porque es presciencia de Dios?

Ev.—Más bien porque es presciencia de Dios.

Ag.—¿Qué pasaría si tú previeras que alguien había de pecar: no sería necesario que pecara?

Ev.—Sí, sería necesario que pecara; de lo contrario no habría presciencia de parte mía, al no prever cosas indefectibles.

CAPUT IV

Deus praenoscens non cogit ad peccandum atque adeo peccata iuste punit

9. *Aug.*—Quid ergo te movet? an forte oblitus quid prima nostra disputatio peregerit, negabis nullo cogente, aut superiore, aut inferiore, aut aequali, sed ea nos voluntate peccare?

Ev.—Nihil horum prorsus audeo negare: sed tamen, fateor, nondum video quomodo sibi non adversentur haec duo, praescientia Dei de peccatis nostris, et nostrum in peccando liberum. Nam et iustum Deum necesse est fateamur, et praescium. Sed scire vellem qua iustitia puniat peccata quae necesse est fieri; aut quomodo non sit necesse fieri quae futura esse praescivit; aut quomodo non Creatori deputandum est quidquid in eius creatura fieri necesse est.

10. *Aug.*—Unde tibi videtur adversum esse liberum arbitrium nostrum praescientiae Dei? quia praescientia est, an quia Dei praescientia est?

Ev.—Quia Dei potius.

Aug.—Quid ergo? si tu praescires peccaturum esse aliquem, non esset necesse ut peccaret?

Ev.—Imo necesse ut peccaret: non enim aliter esset praescientia mea, nisi certa praescirem.

Ag.—En ese caso, es necesario que suceda lo que Dios ha previsto que sucederá, no porque sea presciencia de Dios, sino únicamente por la razón de ser presciencia, ya que, de no ser las cosas ciertas, sería ciertamente nula.

Ev.—De acuerdo; pero ¿a qué viene esto?

Ag.—Porque, si no me engaño, tú no obligarías a pecar a nadie por el simple hecho de que previeras que había de pecar, ni tu presciencia le obligaría a pecar, aunque, sin duda, habría de pecar, pues de lo contrario no preverías que había de cometer tal pecado. Así, pues, como no se oponen estas dos cosas, a saber, el que por tu presciencia conozcas lo que otro ha de hacer por su propia voluntad y el hecho de obrar él libremente, así Dios, sin obligar a nadie a pecar, prevé, sin embargo, quiénes han de pecar por su propia voluntad.

11. ¿Por qué, pues, no ha de castigar como justo juez el mal, que no obliga a cometer, no obstante de conocerlo de antemano, como sapientísimo previsor? Así como tú con tu memoria de las cosas no obligas a ser a las cosas que ya fueron, del mismo modo Dios no obliga a que se haga lo que realmente se ha de hacer. Y así como tú te acuerdas de algunas cosas que has hecho y, no obstante, no has hecho todo aquello de que te acuerdas, así también Dios prevé todas las cosas, de las que él mismo es el autor, y, no obstante, no es él el autor de todo lo que prevé. Pero de las cosas de las que no es malhechor es, sin embargo, justo vengador.

De aquí puedes entender ya por qué razón o con qué justicia castiga Dios los pecados: es porque no es él el autor del mal futuro que prevé. Si por el hecho de que prevé que los hombres han de pecar no los hubiera de castigar, tampoco debería

Aug.—Non igitur quia Dei praescientia est, necesse est fieri quae praescierit, sed tantummodo quia praescientia est; quae si non certa praenoscit, utique nulla est.

Ev.—Consentio: sed quorsum ista?

Aug.—Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccaturum esse praescires: neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt.

11. Cur ergo non vindicet iustus, quae fieri non cogit praescius? Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse quae praeterierunt; sic Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt. Et sicut tu quaedam quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi omnia fecisti; ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit, ipse auctor est. Quorum autem non est malus auctor, iustus est ultor.

Hinc ergo iam intellige qua iustitia Deus peccata puniat, quia quae novit futura, non facit: nam si propterea non debet retribuere supplicium

premiar a los que obran bien por la misma razón, o sea, porque también prevé que han de obrar bien.

Pero no, todo lo contrario; confesemos que es propio de su presciencia el no ignorar nada de cuanto ha de suceder, y propio de su justicia el no dejar impune el pecado en su juicio, precisamente porque es cometido por la voluntad libre, y que la presciencia no obliga a nadie a pecar.

CAPITULO V

DEBEMOS ALABAR A DIOS POR HABER DADO EL SER AUN A LAS CRIATURAS QUE PECAN VOLUNTARIAMENTE, Y QUE SON, POR LO MISMO, DESGRACIADAS

12. En cuanto a lo que me propusiste en tercer lugar, a saber, cómo es posible no imputar al Creador lo que es necesario que suceda en su criatura, fácilmente nos lo dirá aquella norma de piedad que conviene recordar, y es que siempre y por todo debemos dar gracias a nuestro Creador, cuya larguísima bondad deberíamos alabar, sin duda alguna, y con toda justicia, aun en el caso de que nos hubiera colocado en alguno de los grados inferiores de la creación. Aun en el caso de que nuestra alma estuviera manchada con el pecado, sería, sin embargo, más sublime y mejor que si fuera transformada en esta luz visible. Tú mismo te das cuenta de cuánto alaban a Dios por la hermosura de esta luz hasta los mismos que viven esclavos de los sentidos del cuerpo.

Por lo cual no te turbe el que sean vituperadas las almas pecadoras, de modo que digas en tu corazón: mejor sería que

peccantibus, quia praevidet peccaturos, nec recte facientibus debet praemia retribuere, quia et recte facturos nihilominus praevidet.

Imo vero fateamur et ad praescientiam eius pertinere ne quid eum lateat futurorum, et ad iustitiam, ut peccatum, quia voluntate committitur, ita iudicio eius impune non fiat, sicut praescientia non cogitur fieri.

CAPUT V

DEUS DE CREATURAE ETIAM QUAE PECCATO MISERIAEQUE OBNOXIA EST PRODUCTIONE LAUDANDUS

12. Iam illud quod tertio loco posuisti, quomodo non Creatori deputandum sit quidquid in eius creatura fieri necesse est; regula illa pietatis facile commonebit, quam meminisse nos convenit, gratiarum actionem nos debere Creatori nostro. Cuius profecto largissima bonitas iustissime laudaretur, etiamsi aliquo inferiore creaturae gradu nos condidisset. Quamvis enim anima nostra peccatis tabefacta sit, sublimior est tamen et melior, quam si in hanc lucem visibilem verteretur. Et vides profecto de huius lucis eminentia, quantum laudent animae Deum etiam corporis sensibus deditae.

Quapropter non te iam moveat, quod vituperantur animae peccatrices,

no existieran; pues has de saber que, si las vituperas, es comparándolas consigo mismas, al considerar cuáles serían si no hubieran cometido el pecado. Pero el hombre debe, en el grado que le permitan sus facultades, tributar al Creador de ellas las más dignas alabanzas, no sólo porque su justicia las obliga a entrar en el orden por él establecido, sino también porque las hizo tales que, aun afeadas por el pecado, son muy superiores en dignidad a la luz corporal, por la cual justamente le alabamos.

13. También te advierto que te guardes de decir, si no que mejor sería que no existiesen, al menos que las debía haber creado de otra condición; porque todo lo que razonablemente se te ocurra a ti como mejor, ten por cierto que Dios lo ha hecho, como Creador que es de todos los bienes. Y es de saber que no es una razón verdadera, sino una debilidad envidiosa, el no querer admitir grados inferiores en la escala de los seres, cuando se piensa que una cosa, cualquiera que sea, debería haber sido dotada de más perfección; como si, por ejemplo, después de haber contemplado la hermosura del cielo no quisieras que hubiera sido hecha la tierra. Esto sería una iniquidad. Justamente le censurarías si, no habiendo hecho el cielo, tú no vieras que había hecho nada más que la tierra, porque hubieras podido decir que debía haberla hecho de forma que por ella hubieras podido imaginar el cielo. Pero cuando hubieras visto realizado aquel cielo, cuya imagen querías se despertase en ti mediante la vista de la tierra, y cuando hubieras sabido que se llamaba cielo y no tierra, creo que, no habiendo sido frustrado tu deseo de un ser más perfecto, no te hubiera parecido mal que debajo de este cielo hubiera una criatura inferior llamada tierra.

Además, en la misma tierra hay tanta diferencia entre sus

ut dicas in corde tuo melius fuisse si non essent. In sui enim comparatione vituperantur, dum cogitatur quales essent, si peccare noluissent. Institutor tamen earum Deus praeclarissime pro humana facultate laudandus est, non solum quoniam peccantes eas iuste ordinat, sed etiam quia tales instituit, ut etiam peccatis sordidatae, nullo modo lucis corporalis dignitate superentur, de qua tamen iure laudatur.

13. Illud quoque moneo caveas, ne forte non dicas quidem melius fuisse ut non essent, sed aliter fieri eas debuisse. Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem. Non est autem vera ratio, sed invida infirmitas, cum aliquid melius faciendum fuisse cogitaveris, iam nihil aliud inferius velle fieri tanquam si perspecto caelo, nolles terram factam esse; inique omnino. Recte enim reprehenderes, si praetermisso caelo terram factam videres, quoniam diceres ita eam fieri debuisse, sicuti posses cogitare caelum. Cum ergo etiam illud ad cuius speciem volebas terram perducere, factum esse perspiceres, non autem hoc terram, sed caelum vocari; credo quod re meliore non fraudatus, ut inferior quoque aliqua fieret et terra esset, nequaquam invidere deberes.

In qua terra secundum partes eius tanta est varietas, ut nihil quod

diversas partes, que nada de cuanto pertenece a la hermosura de la tierra puede concebir nuestro espíritu que no haya sido hecho en su totalidad por Dios, Creador de todas las cosas; porque desde la parte más feraz y amena hasta llegar a la más árida e infecunda se pasa por una gradación media tal, que sería osado atreverse a juzgar desfavorablemente ninguna de ellas, a no ser comparada con otra mejor. Y al ascender así por todos estos grados en alabanzas al Creador, hasta llegar a la parte más perfecta de la tierra, no creo que quisieras que no existiese otra parte más que ésta. Ahora bien. entre el cielo y la tierra, ¿cuánta distancia no hay? Entre ambos se interponen los elementos acuosos y gaseosos, y de estos cuatro elementos resulta otra infinidad de especies y formas, que sólo Dios puede contar.

Puede, según esto, haber en la naturaleza cosas que tú ni siquiera llegas a imaginarte; pero no puede dejar de haber nada que a ti se te ocurra razonablemente que debería haber, porque no puedes, en efecto, imaginarte en las criaturas perfección alguna más conforme a ellas que haya podido ocultarse a la vista del Creador. Como que cuando el alma humana, que está naturalmente unida a la razón divina, de la cual depende, dice que mejor sería esto que aquello, si dice verdad y sabe lo que dice, lo ve en aquellas razones a las que está unida. Que tenga, pues, por cierto que Dios ha hecho todo lo que ella piensa razonablemente que debía haber hecho, aunque no alcance a verlo como una realidad en las cosas creadas; porque, aun en el supuesto de que no alcanzara a ver el cielo con los ojos de la cara, y, no obstante, dedujere con verdadero fundamento que Dios debió haberlo hecho, debería tener por cierto que lo había hecho, aunque realmente no lo viera con los ojos corporales, ya que realmente no hubiera podido ver con la inteligencia que debía haberlo hecho sino en aquellas razones

ad terrae pertinet speciem cogitanti occurrat, quod non in tota eius mole Deus omnium conditor fecerit. Namque a terra feracissima et amoenissima usque ad salsissimam et infecundissimam, ita gradatim per medias pervenitur, ut nullam reprehendere audeas, nisi in comparatione melioris; atque ita per omnes gradus laudis ascendas, ut quod summum genus terrae inveneris, solum tamen esse nolis. Iam vero inter totam terram et caelum quanta distantia est? Interponuntur enim humida flabilisque natura: atque ex his quatuor elementis aliae innumerabiles nobis, numeratae autem Deo rerum species formaeque variantur.

Potest ergo esse aliquid in rerum natura, quod tua ratione non cogitas. Non esse autem quod vera ratione cogitas, non potest. Neque enim tu potes aliquid melius in creatura cogitare, quod creaturae artificem fugerit. Humana quippe anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus, cum dicit: Melius hoc fieret quam illud; si verum dicit, et videt quod dicit, in illis quibus connexa est rationibus videt. Credat ergo Deum fecisse quod vera ratione ab eo faciendum fuisse cognovit, etiamsi hoc in rebus factis non videt. Quia etiamsi caelum oculis videre non posset, et tamen ratione vera tale aliquid faciendum

o ejemplares según los cuales fueron hechas todas las cosas. Y lo que en aquellas razones no está contenido, tan es verdad que nadie lo puede ver mediante un razonamiento fundado en la verdad, cuan es cierto que eso no es, ni puede ser, verdadera realidad.

14. El error de la mayor parte de los hombres consiste en que, habiendo visto con los ojos de la mente la existencia de cosas mejores, las buscan y desean verlas después con los ojos de la cara; pero no en sus lugares propios, como sucedería, por ejemplo, al que, concibiendo en su mente la idea perfecta de la redondez, le causase fastidio el no encontrarla realizada en la nuez, si jamás en su vida hubiera visto ningún otro cuerpo redondo más que éste. Semejante a este hombre son aquellos que viendo en su mente, y con muchísima razón, que sería mejor una criatura que, aunque dotada de libertad, hubiera, sin embargo, permanecido siempre unida a Dios, sin haber pecado jamás, al ver los pecados de los hombres se duelen de ellos, no porque quieran dejar de pecar, sino porque quisieran no haber sido creados en condiciones de poder pecar; y así dicen: Ojalá nos hubiera hecho tales, que hubiéramos podido estar siempre unidos a la verdad inconmutable y no hubiéramos querido jamás pecar.

Mas yo les digo: No clamen, no censuren al Creador, pues Dios no les ha obligado a pecar por el hecho de haberlos creado y haberles dado el poder de querer o no querer pecar. ¿No hay muchos ángeles dotados igualmente de esta libertad, y que, no obstante, no han pecado nunca ni pecarán jamás? Por lo cual, si te agrada la criatura que, perseverando firmísima en el bien, no peca, no hay duda que la preferirás, y con justa razón, a la que peca; mas, así como tú en tu mente la antepones a la

fuisse colligeret. credere debuit factum esse, quamvis id oculis non videret. Non enim cogitatione videret fuisse faciendum, nisi in iis rationibus quibus facta sunt omnia. Quod autem ibi non est, tam nemo potest veraci cogitatione videre, quam non est verum.

14. In eo plerique homines errant, quia meliora cum mente conspexerint. non in sedibus congruis ea oculis quaerunt. Velut si quisquam perfectam rotunditatem ratione comprehendens, stomachetur quod talem in nuce non invenit, si nullum unquam corpus rotundum praeter huiuscemodi poma conspexit. Nam ita quidam cum ratione verissima videant meliorem esse creaturam, quae quamvis habeat liberam voluntatem, Deo tamen semper infixa, nunquam peccaverit; intuentes peccata hominum, non ut peccare desinant, sed quia facti sunt dolent, dicentes: Tales nos faceret, ut semper incommutabili eius veritati perfrui, nunquam autem peccare vellemus.

Non clament, non succenseant: quia neque ipsos ideo coegit peccare, quia fecit, quibus potestatem utrum vellent dedit; et sunt tales quidam Angeli, qui neque peccaverunt unquam, neque peccaturi sunt. Quamobrem si te delectat creatura quae perseverantissima voluntate non peccat, non est dubitandum quod eam peccanti recta ratione praeponas: sed sicut eam tu cogitatione praeponis; sic eam creator Deus ordinatione

que peca, así el Creador la antepuso en el orden de la creación, y ten por cierto que tales como tú las imaginas se hallan en tronos superiores y en lo más alto del cielo; porque, si el Creador ha demostrado gran bondad en la creación de aquellas que previó habían de pecar, es imposible que no demostrara la misma en la creación de las que previó que nunca habían de pecar.

15. Esta sublime criatura, gozando perpetuamente de su Creador, se halla en posesión de aquella su eterna bienaventuranza, que mereció por su inquebrantable voluntad de permanecer siempre unida a la justicia. Ocupa después el segundo lugar de preferencia dentro del orden el alma pecadora, que ha perdido, sí, la bienaventuranza por el pecado, pero que no ha perdido aún el poder de recuperarla, y la cual supera, sin duda alguna, en excelencia a aquella otra cuya voluntad está ya fija en el pecado. Entre esta última y aquella primera, que tiene una voluntad inquebrantable de no separarse de la justicia, ocupa un lugar intermedio la que por la humilde penitencia vuelve a recuperar su alta dignidad.

Pues Dios no ha privado de la largueza de su bondad, de modo que prefiriera no crearla, ni aun a aquella criatura que previó que no sólo había de pecar, sino que había de permanecer firme en la voluntad de pecar. Porque así como es mejor un caballo que se desvía del camino que una piedra que no se desvía, porque carece de sentido y de movimiento propio, así también es más excelente la criatura que peca por su propia y libre voluntad que aquella otra que es incapaz de pecar por carecer de voluntad libre. Y así como yo alabaría un vino bueno en su género y vituperaría al hombre que se hubiera embriagado con él, y, no obstante, apreciaría al hombre a quien había censurado, aun en el caso de perdurar la embriaguez, más

praeposuit. Crede esse talem in superioribus sedibus, et in sublimitate caelorum: quia si bonitatem Conditor praebuit ad eam condendam cuius praevidit futura peccata, nullo modo non praeberet eam bonitatem, ut creaturam conderet quam peccaturam non esse praescivit.

15. Habet enim illa sublimis perpetuam beatitudinem suam, in perpetuum fruens Creatore suo, quam perpetua tenendae iustitiae voluntate promeretur. Habet deinde ordinem suum etiam ista peccatrix, amissa in peccatis beatitudinis facultate. Quae profecto superat eam quam peccandi perpetua voluntas tenet: inter quam et illam priorem permanentem in voluntate iustitiae, haec medietatem quamdam demonstrat, quae poenitendi humilitate altitudinem suam recipit.

Nam neque ab illa creatura, quam praescivit Deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi voluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suae, ut eam non conderet. Sicut enim melior est vel aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret; ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem. Et sicut laudarem vinum in suo genere bonum, de quo vino inebriatum hominem vituperarem, et tamen eumdem hominem iam vituperatum et adhuc ebrium, laudato illi vino, de quo ebrius factus est, anteponerem:

que al buen vino con el que se había embriagado, así también deben ser alabadas las criaturas según el grado de perfección que les corresponde en la escala de los seres, y vituperados los que, abusando de ellas, se alejan de la percepción de la verdad, aunque, por otra parte, por corrompidos y embriagados que estén, han de ser preferidos a las mismas criaturas, laudables en sí mismas, y cuyo amor les desvaneció, no por lo que tienen de viciosos, sino por la excelencia de su naturaleza.

16. Y así, puesto que toda alma es mejor que cualquier cuerpo, y cualquier alma pecadora, por mucho que haya descendido, no llega a convertirse jamás en cuerpo, ni pierde en absoluto aquella perfección por la cual es alma, y, por tanto, no pierde tampoco por ningún concepto aquella perfección por la que es superior a los cuerpos, entre los que el más excelente es la luz, síguese que la última o más abyecta de las almas debe anteponerse al más excelente de los cuerpos, y que, aunque pudiera darse el caso de que un cuerpo determinado pudiera anteponerse al cuerpo al que se halla unida naturalmente el alma, no obstante, no puede darse jamás el caso de que cuerpo alguno deba preferirse a ninguna alma.

¿Por qué razón, pues, no se ha de alabar a Dios? ¿Por qué no se le han de tributar las más dignas e inefables alabanzas por haber creado no sólo las almas que habían de ser constantes en la observancia de las leyes de la justicia, sino también otras muchas que previó habían de pecar, y otras que no sólo habían de pecar, sino que habían de perseverar en su pecado, siendo así que aun éstas son de condición más noble que todas aquellas criaturas que no pueden pecar por carecer de voluntad racional y libre? Más aún: estas mismas almas impenitentes son más nobles y excelentes que cualquier esplendidísimo fulgor de cualesquiera cuerpos, al que muchos hombres han tri-

ita corporalis creatura in suo gradu iure laudanda est; cum illi vituperandi sint, qui eius immoderato usu a veritatis perceptione avertuntur; quamvis iidem rursus iam perversi, et quodammodo temulenti, eidem creaturae in ordine suo laudabili, cuius aviditate evanuerunt, non iam merito vitiorum, sed adhuc naturae dignitate praeferuntur.

16. Quia igitur omnis anima omni corpore est melior, omnisque peccatrix anima quocumque ceciderit, nulla commutatione corpus efficitur, nec omnino illi aufertur quod anima est, et ideo nullo pacto amittit quod corpore est melior, in corporibus autem lux tenet primum locum; consequens est ut primo corpori anima extrema praeponatur, fierique possit ut corpori alicuius animae aliquod aliud corpus anteferatur, ut autem ipsi animae nullo modo.

Cur ergo non laudetur Deus, et ineffabili praedicatione laudetur, qui cum fecerit eas quae in legibus essent iustitiae permansurae, fecit etiam alias animas, quas vel peccaturas, vel in peccatis etiam perseveraturas esse praevidebat: cum et tales adhuc meliores sint eis, quae quoniam nullum habent rationale ac liberum voluntatis arbitrium, peccare non possunt? Quae tamen adhuc etiam ipsae meliores sunt, quam corporum

butado honores divinos, considerándolo, bien que muy equivocadamente, como la substancia del Dios sumo y verdadero.

Ahora bien, en el mundo de los seres corpóreos, desde las mismas masas siderales hasta el número de nuestros cabellos, se halla tan gradual y maravillosamente ordenada la bondad y perfección de todas las cosas, que sería una estulticia decir: ¿qué es esto?, ¿a qué viene esto?, porque todo ha sido creado en el orden que le corresponde. ¿Cuánta mayor necedad no será decirlo respecto de cualquier alma, que, por más que haya degenerado de su nativa hermosura y caído en cualquier defecto, estará siempre, sin duda alguna, muy por encima de la excelencia de todos los cuerpos?

17. De un modo aprecia la razón las cosas y de otro muy distinto las aprecia la utilidad. La razón las juzga a la luz de la verdad, para así poder subordinar justamente las inferiores a las superiores. La utilidad se inclina, las más de las veces, del lado de las ventajas que proporcionan las cosas, y así se explica que. a veces, aprecia más lo que la razón demuestra que es inferior. Por ejemplo, siendo verdad que la razón antepone con mucho los cuerpos celestes a los terrestres, no obstante, ¿quién de los hombres carnales no preferiría que llegasen a faltar varias estrellas en el firmamento antes que un arbusto de su campo o una vaca de su vacada? Pero, así como los hombres de mayor edad no toman en cuenta para nada el juicio que los niños hacen de las cosas, o esperan pacientemente a que el tiempo los corrija, pues los niños prefieren a la de su pájaro la muerte de cualquier hombre, si se exceptúa la de algunos, cuyo amor forma sus delicias, y mucho más si se trata de un hombre terrible y su pájaro es hermoso y cantador, así también aquellos hombres que por el adelanto de su alma

quorumlibet quamlibet splendidissimus fulgor, quem pro ipsius summi Dei substantia quidam, quamvis cum magno errore, venerantur.

Quod si in ordine corporearum creaturarum ab ipsis siderum choris usque ad numerum capillorum nostrorum, ita gradatim bonarum rerum pulchritudo contexitur, ut imperitissime dicatur, Quid est hoc? ut quid hoc? *omnia enim ordine suo creata sunt*: quanto imperitius de quacumque anima dicitur, quae ad quantamlibet sui decoris diminutionem defectumque pervenerit, omnium corporum dignitatem sine ulla dubitatione semper superabit?

17. Aliter enim aestimat ratio, aliter usus. Ratio aestimat luce veritatis, ut recto iudicio subdat minora maioribus: usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris aestimet quae veritas minora esse convincit. Cum enim corpora caelestia corporibus terrestribus magna differentia ratio praeponat, quis tamen carnalium hominum non mallet, vel plura deesse in caelo sidera, quam unam arbusculam in agro suo, aut vaccam in armento? Sed sicut aetate maiores homines vel omnino contemnunt, vel certe patienter corrigenda exspectant iudicia parvulorum, qui exceptis quibusdam quorum amore laetantur, quemlibet hominum caeterorum mori malunt, quam passerem suum; et multo magis si homo sit ille terribilis, passer autem canorus et pulcher:

han llegado a la sabiduría, cuando se encuentran con hombres que, no sabiendo apreciar las cosas por la razón, alaban a Dios en las criaturas inferiores, porque las encuentran más acomodadas al modo de ser de sus sentidos corporales, pero que, tratándose de las superiores y más excelentes, unos no le alaban, o le alaban menos de lo justo; otros tienen la osadía de censurarlo o la pretensión de corregir su obra, y parte, finalmente, no creen que sea él su Creador, o desprecian en absoluto los juicios de semejantes hombres, si es que no consiguen corregirlos, o los aguantan y toleran pacientemente hasta que ellos mismos los corrijan.

CAPITULO VI

NADIE PODRÁ DECIR CON RAZÓN QUE QUIERA MÁS NO SER QUE SER DESGRACIADO

18. Siendo esto así, tan lejos está de la verdad el pensar que se deben imputar al Creador los pecados de las criaturas, no obstante ser necesario que suceda lo que él ha previsto, como lejos lo estabas tú al proclamar la imposibilidad de ver cómo no imputarle lo que sucede en su criatura sin que pueda no suceder. Yo, por el contrario, no veo, ni puedo ver, y además afirmo que es imposible que haya manera alguna de imputar a Dios lo que es necesario que suceda en la criatura, pero de tal modo necesario, que deje intacta la voluntad libre del pecador.

Si alguien me dijere: Más querría no ser que ser desgraciado, le respondería inmediatamente: Mientes, porque ahora

ita ii qui provectu animi ad sapientiam profecerunt, imperitos rerum aestimatores cum invenerint Deum laudantes in creaturis minoribus, qui eas carnalibus suis sensibus accommodatius adhibent, in superioribus vero atque melioribus partim eum non laudantes, minusve laudantes, partim etiam vituperare aut emendare conantes, partim non credentes quod earum ille sit conditor; talium iudicia vel omnino contemnere, si corrigere nequeunt, vel donec corrigant, aequo animo tolerare ac sustinere consuescant.

CAPUT VI

NEMO VERE DIXERIT SE MALLE NON ESSE QUAM MISERUM ESSE

18. Quae cum ita se habeant, tantum abest a vero, quod Creatori deputanda existimantur peccata creaturae, quamvis necesse est fiant quae ipse futura praescivit, ut cum tu dixeris non te invenire quomodo non ei deputetur, quidquid in eius creatura fieri necesse est; ego contra non inveniam modum, neque inveniri posse atque omnino non esse confirmem, quo ei deputetur quidquid in eius creatura ita fieri necesse est, ut voluntate peccantium fiat.

Si enim quis dixerit: Non esse, quam miserum me esse mallem: respondebo: Mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis,

mismo eres un miserable y, sin embargo, por ninguna otra razón quieres no morir sino porque quieres ser; y así, no queriendo ser miserable, quieres, no obstante, ser. Da, pues, gracias a Dios porque eres, a fin de que dejes de ser lo que eres en contra de tu voluntad. Existes voluntariamente y eres miserable en contra de tu propia voluntad, porque, si eres ingrato respecto de tu voluntaria existencia, con razón te ves obligado a ser lo que no quieres, o sea miserable. Pues bien, por el hecho de que, a pesar de ser miserable, tienes lo que quieres, alabo yo la bondad del Creador, y por el hecho de que, por ser tú ingrato, padeces lo que no quieres, alabo la justicia del Ordenador.

19. Si alguien replicare diciendo: No quiero morir, precisamente porque prefiera ser miserable a no ser en absoluto, sino para no ser eternamente miserable después de la muerte, le responderé: Si esto es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya determinación lo serás.

Si insistiera diciendo: ¿Cómo sabré yo que, si esto es justo, no seré miserable?, le contestaré: Porque, si tú dependes de tu propia voluntad, o no serás miserable o justamente lo serás, si te conduces injustamente. Por el contrario, si quieres y no puedes conducirte justamente, entonces no eres dueño de ti mismo, y en este caso, o no estás bajo la potestad de nadie o estás bajo la potestad de otro; si lo primero, o no lo estás en contra de tu voluntad o no lo estás porque quieres no estarlo; pero tú no puedes ser cosa alguna involuntariamente si no hay alguna fuerza que te obligue a serlo, y es claro que ninguna fuerza puede coaccionar al que no está sujeto a nada ni a nadie. Mas si de tu propia voluntad no te hallas bajo la potestad de nadie, entonces la razón dice que eres dueño de ti mismo, y en este caso, sea porque, conduciéndote mal, te haces justamente desgraciado, sea porque voluntariamente eres lo que

nisi ut sis: ita cum miser nolis esse, esse vis tamen. Age igitur gratias ex eo quod es volens, ut quod invitus es auferatur. Volens enim es, et miser invitus es. Quod si ingratus es in eo quod esse vis, iure cogeris esse quod non vis. Ex illo igitur quod etiam ingratus habes quod vis, Creatoris laudo bonitatem: ex illo autem quod pateris ingratus quod non vis, ordinatoris laudo iustitiam.

19. Si dixerit: Non ideo mori nolo, quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim: respondebo: Si hoc iniustum est, non sic eris; si autem hoc iustum est, laudemus eum cuius legibus sic eris.

Si dixerit: Unde praesumam quod si hoc iniustum est, non sic ero? respondebo: Quia si eris in tua potestate, aut miser non eris, aut tu ipse te iniuste regendo, iuste eris miser; aut volendo et non valendo te iuste regere, non eris in tua potestate, et aut in nullius eris, aut in alterius: si in nullius, aut invitus, aut volens: sed invitus esse nihil potes, nisi te vis aliqua superaverit; porro nulla vi superari potest, qui est in nullius potestate: si autem volens in nullius eris potestate, ad hoc ratio recurrit, ut sis in tua; et aut te iniuste regendo iuste miser sis;

quieres ser, tienes de todos modos motivos para dar gracias a la bondad del Creador.

Y si no eres dueño de ti mismo, es porque estás en poder de otro, o más poderoso que tú o menos. Si es menos, tuya es la culpa y justa la desgracia, porque podrías sobreponerte al que es más débil que tú si quisieras. Pero si, siendo tú más débil, estuvieras en poder de otro más fuerte que tú, de ningún modo podrías juzgar razonablemente como injusta tan sabia ordenación.

Por esto mismo te dije con muchísima razón: si esto, es decir, el que seas miserable, es injusto, no lo serás; mas si es justo, entonces alabemos a aquel por cuya disposición lo eres.

CAPITULO VII

La existencia es amada aun por los mismos desgraciados, porque la tienen de aquel que es el sumo ser

20. Si todavía insistiera diciendo: Aun siendo desgraciado, quiero más ser que no ser en absoluto, por la razón de que actualmente soy; pero si antes de existir hubiera podido elegir, entonces hubiera preferido el no ser a ser miserable. El temer yo ahora dejar de ser, a pesar de ser miserable, es efecto de mi misma miseria, en virtud de la cual no quiero lo que debería querer, pues debería querer más no ser que ser miserable. Ahora confieso que prefiero ser, aun siendo miserable, a no ser nada; pero con tanta más sinrazón quiero esto cuanto soy más miserable, y tanto más miserable soy cuanto con más claridad veo que no debía haber querido serlo. En este caso le respon-

aut quoniam quodlibet volens eris, habes adhuc unde gratias agas bonitati Conditoris tui.

Quod si in tua potestate non eris, aut potentior profecto aut infirmior te habebit in potestate. Quod si infirmior, tua culpa, et iusta miseria: poteris enim infirmiorem superare si voles. Si autem potentior te infirmiorem habebit in potestate, nullo modo tam rectam ordinationem recte iniustam putabis.

Verissime igitur dictum est: Si hoc iniustum est, non sic eris; si autem iustum, laudemus eum cuius legibus sic eris.

CAPUT VII

Esse diligitur et a miseris, quia ab illo sunt qui summe est

20. Si dixerit: Ideo magis volo vel miser esse, quam omnino non esse, quia iam sum: si autem priusquam essem possem consuli, eligerem non esse potius quam ut essem miser. Nunc enim quod timeo non esse cum miser sim, ad ipsam miseriam pertinet, qua non id volo, quod velle deberem; magis enim non esse, quam miser esse velle deberem. Nunc vero fateor me quidem malle vel miserum esse quam nihil; sed tanto stultius id volo, quanto miserius: tanto autem miserius, quanto verius

dería: Mira no te equivoques en aquello precisamente en que tú crees estar más seguro; porque si fueras dichoso, sin duda que más querrías ser que no ser, y siendo al presente miserable, quieres más ser, aun siendo miserable, que no ser en absoluto, siendo así que no quieres ser miserable.

Considera, pues, en cuanto puedas, cuán grande bien sea la misma existencia, pues la *prefieren no menos los miserables* que los bienaventurados. Si consideras bien esto, verás que en tanto eres desgraciado en cuanto que no te acercas al sumo *ser, y que en tanto juzgas que es preferible* que alguien no sea a que sea miserable, en cuanto no ves al que es el ser por excelencia, y verás que, no obstante, tú quieres ser, porque has recibido el ser de aquel que es el ser sumo.

21. Si quieres, pues, evitar la miseria, ama en ti esto mismo que es para ti la razón de querer ser, porque cuanto más y más quieras ser, tanto más te aproximarás al que es ser por excelencia, y dale gracias ahora por ser lo que actualmente eres; porque, aunque eres inferior a los bienaventurados, eres, no obstante, superior a las cosas, que son incapaces de tener ni siquiera el deseo de la felicidad, muchas de las cuales son, sin *embargo, alabadas aun por los mismos desgraciados*, bien que todas las cosas por el solo hecho de ser merecen justamente ser alabadas; porque por lo mismo que son, son buenas.

Así, pues, cuanto más amares el ser, tanto más desearás la vida eterna y con tantas más ansias desearás ser formado de manera que tus deseos no sean temporales, ni injustos, por causa del amor de las cosas temporales, ni causados por el amor de ellas; porque estas cosas temporales antes de ser no son, y cuando son, dejan de ser, y cuando dejan de ser, y no son. Así que mientras son futuras aún no son, y cuando han pasado ya, tampoco son. ¿Cómo, pues, conseguir tener de modo estable aquellas cosas, en las que el comenzar a ser es idéntico al caminar hacia el no ser? El que ama el ser aprecia estas cosas en cuanto que son y en lo que son; pero pone su amor en el ser, que siempre es. Si es inconstante en el amor de las cosas temporales, se afirmará en el amor del ser eterno; si flaquea en el amor de las cosas transeúntes, se estabilizará en el amor del ser permanente, y será constante, y llegará a alcanzar el mismo ser que deseaba cuando temía no ser y no *podía estar firme, hallándose encadenado*, como se hallaba, por el amor de las cosas temporales.

No te aflijas, pues, sino, al contrario, alégrate, y mucho, de que prefieras ser, *aun siendo miserable*, a no ser por el hecho de ser miserable; porque si a este comienzo del amor al ser continúas añadiéndole más y más amor al ser, te asentarás en el que es el ser por esencia, y así te guardarás de contraer ninguno de aquellos defectos por los que pasan al no ser los seres inferiores, aniquilando consigo las fuerzas y ser del amante. De donde resulta que a quien prefiere no ser a ser miserable, por lo mismo que no puede dejar de ser, no queda más remedio que ser miserable. Pero aquel cuyo amor al ser es mayor que su odio al ser miserable, uniéndose por amor a lo que ama, va excluyendo lo que aborrece, y cuando comienza a ser perfecto, con la perfección que corresponde a su ser, dejará de ser miserable.

video non hoc me velle debuisse. Respondebo: Cave potius ne hic erres, ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles; et nunc miser cum sis, mavis tamen esse vel miser quam omnino non esse, cum esse nolis miser.

Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt. Nam si hoc bene consideraveris, videbis te in tantum esse miserum, in quantum non propinquas ei quod *summe est; in tantum autem putare melius esse, ut quisque non sit quam* ut miser sit, in quantum non vides quod summe est: et ideo tamen te esse velle, quoniam ab illo es qui summe est.

21. Si vis itaque miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis: et gratias age nunc quia es. Quamvis enim beatis sis inferior, superior tamen es quam ea quae non habent vel beatitudinis voluntatem; quorum tamen multa etiam a miseris laudantur. Omnia tamen eo ipso quo sunt, iure laudanda sunt; quia eo ipso quo sunt, bona sunt.

Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae: quae temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, munietur in illius; et si diffluebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium.

Non igitur tibi displiceat, imo maxime placeat, quod mavis esse vel miser, quam propterea miser non esse, quia nihil eris. Huic enim exordio quo esse vis, si adiicias magis magisque esse, consurgis atque exstrueris in id quod summe est; atque ita te ab omni labe cohibebis, qua transit ut non sit quod infime est, et secum amantis vires subruit. Hinc fiet ut qui mavult non esse, ne miser sit, quia non esse non potest, restet ut miser sit. Qui autem plus amat esse quam odit miser esse, adiiciendo ad id quod amat, quod odit excludat: cum enim in suo genere perfecte esse coeperit, miser non erit.

CAPITULO VIII

NADIE PREFIERE EL NO SER, NI AUN AQUELLOS QUE SE SUICIDAN

22. Considera también cuán inconveniente y absurdo es decir: Quisiera más no ser que ser miserable. Porque decir: quisiera más esto que aquello, es elegir una cosa con preferencia a otra, y el no ser no es cosa alguna, sino la nada, y, por tanto, de ningún modo puede elegir bien, cuando lo que elige no tiene ser. Dices que realmente quieres ser, aun siendo miserable, pero que no debieras quererlo. ¿Qué es entonces lo que debieras querer? Debería querer más bien el no ser, me dices. Si debieras haber querido esto, entonces esto es para ti lo mejor; mas lo que no es, no puede ser mejor, y más en razón está el no querer ser que el pensar que debías querer no ser.

Por otra parte, si alguien elige acertadamente una cosa apetecible, se hace mejor cuando llega a conseguirla, y, en verdad, el que no existe no puede ser mejor. Nadie puede, por tanto, elegir acertadamente el no ser, ni nos debe inducir a opinar lo contrario el dictamen de los que, abrumados por la desgracia, se han dado muerte a sí mismos: porque o recurrieron a lo que consideraron que sería mejor, y en este caso, cualquiera que haya sido su modo de pensar, no contradice nuestro razonamiento, o creyeron que de ese modo vendrían a no ser absolutamente nada, y, en este supuesto, es claro que mucho menos nos debe inducir el ejemplo de los que equivocadamente eligen el no ser absolutamente nada. ¿Cómo, en efecto, seguir en la elección a quien, si pregunto qué ha elegido, me responde que ha elegido la nada? Porque al que elige no ser, fácilmente se le puede convencer de que elige la nada, aunque él se resista a confesarlo.

CAPUT VIII

NON ESSE A NEMINE ELIGITUR, NEQUIDEM AB ILLIS QUI SIBI NECEM CONSCISCUNT

22. Nam illud vide quam absurde et inconvenienter dicatur: Mallem non esse quam miser esse. Qui enim dicit: Mallem hoc quam illud, eligit aliquid. Non esse autem non est aliquid, sed nihil; et ideo nullo pacto potes recte eligere quando quod eligas non est. Dicis velle te quidem esse, cum sis miser, sed non hoc velle debuisse. Quid igitur velle debuisti? Non esse, inquis, potius. Si hoc velle debuisti, hoc est melius: quod autem non est, melius esse non potest: non ergo id velle debuisti: veraciorque sensus est quo id non vis, quam opinatio per quam te id velle debuisse arbitraris.

Deinde quod quisque recte eligit appetendum, cum ad id pervenerit, necesse est melior fiat; melior autem esse non poterit, qui non erit: nemo igitur recte potest eligere ut non sit. Neque enim moveri nos oportet eorum iudicio, qui urgente miseria sese interemerunt. Aut enim eo confugerunt, ubi melius fore sibi putarunt; et non est contrarium rationi nostrae, quoquo modo putaverint: aut si nullos se futuros omnino crediderunt, multo minus falsa electio nihil eligentium commovebit. Quomodo enim sequar eligentem, a quo si quaeram quid eligat, respondebit: Nihil? Nam qui eligit non esse, profecto se nihil eligere, etiamsi hoc nolit respondere, convincitur.

23. No obstante, expondré, en cuanto me sea posible, mi pensamiento sobre toda esta cuestión. A mi modo de ver, nadie que se suicida, o que de alguna otra manera desea morir, está convencido de que después de la muerte no será nada, aunque hasta cierto punto opine que sí, que no será nada; porque, en efecto, la opinión tiene su fundamento o en el error o en la verdad en que se halla el que raciocina o cree, mientras que el sentimiento se funda o en el hábito o en la naturaleza. Que puede darse el caso de que, respecto de cualquiera cosa, uno sea nuestro modo de opinar y otro muy distinto nuestro sentimiento íntimo, fácilmente se colige de que en la mayor parte de los casos estamos íntimamente convencidos de que debemos hacer una cosa y, sin embargo, nos place hacer todo lo contrario.

Y a veces está más en lo cierto el sentimiento íntimo que la opinión, si ésta procede de un error y aquél de la naturaleza, como cuando un enfermo siente, por ejemplo, gran placer en beber agua fresca, la cual cree, sin embargo, que le hará daño si la bebe. A veces está más en la verdad la opinión que el sentimiento, como cuando el enfermo da crédito al médico, que dice que el agua fresca le hará daño, cuando realmente se lo hace, no obstante de beberla con gusto. Hay ocasiones en que están en lo cierto así el sentimiento como la opinión, y es cuando lo que beneficia, no sólo se cree que beneficia, sino que también se toma con gusto; y hay otras en que a ambos acompaña el error, como es, por ejemplo, cuando se cree que hace bien lo que perjudica, y además nos complacemos deliberadamente en ello. Pero la opinión recta suele corregir la mala costumbre, y la opinión falsa suele depravar

23. Verumtamen ut de hac tota re, si potero, dicam quod sentio: nemo mihi videtur cum seipsum necat, aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus; tametsi aliquantum hoc in opinione habeat. Nam opinio aut in errore, aut in veritate ratiocinantis est, vel credentis: sensus autem aut consuetudine, aut natura valet. Posse autem fieri ut aliud sit in opinione, aliud in sensu, vel ex hoc cognoscere facile est, quod plerumque aliud faciendum esse credimus, et aliud facere delectat.

Et aliquando veracior est sensus quam opinio, si illa de errore, ille de natura est: velut cum aeger plerumque aqua frigida conducibiliter delectatur, quam tamen credit, si biberit, esse nocituram. Aliquando veracior opinio quam sensus, si credit arti medicinae, obesse frigidam cum revera oberit, et tamen bibere delectet; aliquando utrumque in veritate est, cum id quod prodest, non solum ita creditur, sed etiam libet; aliquando utrumque in errore, cum id quod nocet, et prodesse creditur, et libere non desinit. Solet autem et recta opinio pravam corrigere con-

los buenos sentimientos. Tanta es la fuerza e influencia de la autoridad e imperio de la razón.

Cuando alguien cree que después de la muerte no será nada, y, no obstante, se ve como impelido por molestias inaguantables a desearse la muerte con toda su alma, y determina dársela y, en efecto, se suicida, tiene la opinión errónea de un completo aniquilamiento, y su sentimiento es el de un deseo natural de quietud o permanencia. Ahora bien, lo que es permanente no puede ser nada; al contrario, tiene más realidad aún que lo inestable. La inestabilidad es causa de afectos tan opuestos que mutuamente se excluyen. La permanencia, por el contrario, goza de aquella constancia en la que se entiende perfectamente lo que significamos cuando decimos: es. Y, por consiguiente, todo aquel deseo de morir que se halla en la voluntad no tiene por fin el llegar al aniquilamiento de que muere, sino llegar al descanso. De aquí que aun creyendo, contra toda verdad, el que desea morir, que ha de dejar de ser, desea, no obstante, y con deseo natural, la quietud, esto es, desea ser una realidad más perfecta. Por lo cual, así como es del todo imposible que el no ser agrade a nadie, así también es imposible que haya nadie que sea ingrato a la bondad de su Creador, por el hecho precisamente de haberle dado el ser.

suetudinem, et prava opinio rectam depravare naturam: tanta vis est in dominatu et principatu rationis.

Cum ergo quisque credens, quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem; in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat: quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur, est. Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter, sicut nullo pacto fieri potest ut non esse aliquem libeat: ita nullo pacto fieri oportet ut ex eo quod est quisque, bonitati Creatoris ingratus sit.

CAPITULO IX

La infelicidad de las almas pecadoras contribuye a la perfección del universo

24. Si alguien me dijere que no era difícil ni trabajoso a la omnipotencia de Dios ordenar todas las cosas que hizo de tal modo que ninguna criatura pudiera llegar a ser miserable, porque esto ni es imposible al omnipotente ni se opone a su bondad, le diría: El orden de las criaturas discurre, desde la más excelsa hasta la más ínfima, por grados tan atinados, que demostraría no verlo con buenos ojos el que dijera: Esta no debía ser así; y lo mismo el que dijere: Esta debería ser así. Porque, si quiere que sea como es la superior, así lo es ya ésta, y es tal que no conviene añadirle más, porque es perfecta; y el que dijere: También ésta debía ser como aquélla, o es que quiere añadir perfección a la que es ya perfecta, y entonces sería inmoderado e injusto, o quiere hacer desaparecer a la más imperfecta, y entonces es malo y envidioso.

Y si un tercero dijere: Esta que es no debía ser, con todo sería malo y envidioso, al no querer que exista aquélla, porque se ve obligado a alabar aun a las que son inferiores. Es como si dijera, por ejemplo, que no debía existir la luna, porque se ve obligado a confesar, so pena de negarlo estultísima y pertinazmente, que también la claridad de la linterna, aunque muy inferior a la de la luna, es, no obstante, hermosa en su género, conveniente en las tinieblas de la noche, útil para los usos comunes y, por todas estas razones, y dentro de los justos límites, ciertamente laudable. ¿Cómo, pues, se atre-

CAPUT IX

Peccantium animarum miseria confert ad perfectionem universi

24. Si dixerit: Non erat tamen difficile aut laboriosum omnipotenti Deo, ut omnia quaecumque fecit sic haberent ordinem suum, ut nulla creatura usque ad miseriam perveniret; non enim hoc aut omnipotens non potuit, aut bonus invidit. Respondebo ordinem creaturarum a summa usque ad infimam gradibus iustis ita decurrere, ut ille invideat qui dixerit: Ista non esset; invideat etiam ille qui dixerit: Ista talis esset. Si enim talem vult esse qualis est superior, iam illa est, et tanta est ut adiici ei non oporteat, quia perfecta est. Qui ergo dicit: Etiam ista talis esset, aut perfectae superiori vult addere, et erit immoderatus et iniustus: aut istam vult interimere, et erit malus atque invidus.

Qui autem dixerit: Ista non esset, nihilominus erit malus atque invidus, cum eam non vult esse, qua inferiorem laudare adhuc cogitur. Velut si dicat: Non esset luna, cum etiam lucernae claritatem longe inferiorem, in suo tamen genere pulchram, et terrenis tenebris esse decoram atque aptam nocturnis usibus, atque in his omnibus pro suo modulo utique laudabilem aut fateatur, aut stultissime vel contentiose neget.

verá a decir con razón que no debería existir la luna el que, si dijera que no debía haber linternas, él mismo se convencería de que debía ser tratado de loco? Y si no dice que no debía existir la luna, sino que debía haber sido hecha tal y como es el sol, no se da cuenta de que, hablando así, lo que realmente dice es que no debía existir la luna, sino dos soles; en lo cual padece un doble error, consistente el primero en que quiere añadir perfección a las cosas que son ya perfectas en su naturaleza, al desear la existencia de otro sol, y el segundo, en que quiere quitársela, al pretender que no exista la luna.

25. Quizá dirá, a propósito de este ejemplo, que no se lamenta de la existencia de la luna, pues aunque su claridad es menor, no por eso es miserable; sino de la existencia de las almas, y no precisamente por su falta de luz, sino por su estado de desgracia.

Sea; mas piense que si la opacidad de la luna no es una desgracia, tampoco la claridad del sol es en él una felicidad; porque, aunque sean cuerpos celestes, son, no obstante, cuerpos, en orden a esta luz, que impresionan nuestros ojos corporales. Y ningún cuerpo, como cuerpo, puede ser ni dichoso ni desdichado, bien que puedan ser cuerpos de seres felices o infelices.

Pero la semejanza tomada de los astros nos enseña que, así como al contemplar las diferencias de los cuerpos obrarías injustamente si, viendo que unos son más esplendentes que otros, pretendieras suprimir los que son más opacos o pretendieras igualarlos a los más claros; pero, refiriendo todas las cosas a la perfección del conjunto, cuanto más variadas son las diferencias, tanto más claramente ves la realidad de todas y cada una, y ni se te ocurre que haya perfección universal sino donde

Quomodo ergo recte dicere audebit: Luna non esset in rebus, qui si diceret: Lucerna non esset, deridendum se esse sentiret? Quod si non dicit: Luna non esset, sed qualem solem videt, talem dicit lunam esse debuisse, non intelligit nihil aliud se dicere quam: Non esset luna, sed essent soles duo. In quo dupliciter errat, quod rerum perfectioni et addere aliquid cupit, cum desiderat alterum solem; et minuere, cum lunam vult detrahi.

25. Hic fortasse dicat, ideo nihil se de luna conqueri, quia splendor eius ita minor est, ut miser non sit; de animarum autem non obscuritate, sed miseria se dolere.

Sedulo cogitet, ita lunae splendorem non esse miserum, ut nec splendor solis sit beatus. Quamvis enim corpora caelestia sint, corpora sunt tamen quantum ad lucem istam pertinet, quae per corporeos oculos sentiri potest. Nulla autem corpora, quantum ad sese attinet, vel beata possunt esse, vel misera: quanquam beatorum aut miserorum corpora possint esse.

Sed de illis luminibus similitudo adhibita id docet, ut quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, iniuste petis auferri quae obscuriora conspexeris, aut clarioribus adaequari; sed ad perfectionem universitatis referens omnia, quanto magis minusve inter

los seres más perfectos coexisten con los menos perfectos, así también conviene que veas las diferencias que existen entre las almas desde este mismo punto de vista, y terminarás por convencerte de que la miseria que en ellas lamentas pone de manifiesto cómo contribuyen a la perfección del universo esas mismas almas, que necesariamente deberán ser desgraciadas, porque voluntaria y libremente quisieron ser pecadoras. Y tan lejos está de la verdad el decir que Dios no debía haberlas hecho tales, cuanto lo está el decir que no debe ser alabado por haber dado el ser a otras criaturas mucho más inferiores aún que las almas pecadoras y desgraciadas.

26. Pero, pareciéndole poco inteligible lo que acabo de decir, tiene aún que reponer diciendo: Si nuestra desgracia contribuye a la perfección del universo, hubiera faltado algo a esta perfección en el caso de que todos fuéramos bienaventurados para siempre. Por lo cual, si el alma no se hace desgraciada sino por el pecado, síguese que también son necesarios nuestros pecados para la perfección del universo que Dios ha creado. ¿Cómo, pues, puede castigar justamente los pecados, si, de no haberse cometido, no hubiera sido su obra plena y perfecta? A esto se contesta diciendo: No son necesarios a la perfección del universo los pecados y las desgracias, sino las almas en cuanto son almas, las cuales, si quieren pecar, pecan, y si pecan se hacen desgraciadas. Si, absueltas de sus pecados, perseverara en ellas la desgracia, o a ellas sobreviniera aun antes de pecar, entonces se diría con razón que hay desorden en el conjunto y en el gobierno del mundo. Mas, si los pecados se cometen y no se sancionan con la desgracia, en este caso es cuando la iniquidad perturbaría el orden. Cuando a los que no pecan se les premia con la bienaven-

se clara sunt, tanto magis cernis esse omnia; nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi maiora sic praesto sunt, ut minora non desint: sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies, ut miseriam quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut universitatis perfectioni nec illae desint animae, quae miserae fieri debuerunt, quia peccatrices esse voluerunt. Tantumque abest ut Deus tales facere non debuerit, ut etiam caeteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miseris.

26. Sed adhuc videtur minus intelligens quod dictum est, habere quod contradicat. Dicit enim: Si universitatis perfectionem complet etiam nostra miseria, defuisset aliquid huic perfectioni, si beati semper essemus. Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis quam condidit Deus. Quomodo ergo iuste peccata punit, quae si defuissent, creatura eius plena et perfecta non esset? Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt; quae si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus, si peccata fiant, et desit miseria, nihilominus dehonestat ordinem

turanza, entonces es perfecto el orden universal. Y porque no faltan almas pecadoras, a cuyo pecado sigue la miseria, ni almas a cuyas buenas obras sigue la dicha, por eso es siempre perfecto el universo con todas sus criaturas. Los pecados y los castigos consiguientes no son naturalezas, sino que son estados accidentales de las naturalezas; aquéllos, los pecados, estados voluntarios, y éstos, los castigos, estados penales; pero el estado voluntario de pecado es un estado accidental de desorden vergonzoso, al cual sigue el estado penal, precisamente para ponerle en el lugar que le corresponde, y en el cual no sea un desorden dentro del orden universal, y obligarle de este modo a formar en el orden del universo, quedando así reparado el desorden del pecado por la pena correspondiente.

27. De aquí proviene el que una criatura superior que peca es castigada por los inferiores; porque, si bien son inferiores, su condición de inferioridad es tal, que puede ser en cierto modo sublimada por las mismas almas pecadoras y de este modo contribuir al orden y armonía universal. ¿Qué cosa hay en una casa más grande que el hombre, y qué cosa más ínfima que la letrina de la casa? Sin embargo, el siervo sorprendido en un pecado tal que le haga digno de que se le mande limpiar aquel lugar, en cierto modo lo dignifica con su misma ignominia, y así ambas cosas, esto es, la indignidad del siervo y el acto de limpiar la letrina, unidas y reducidas a una especie de unidad, se adaptan y entran como a formar parte del orden de la casa, de modo que vienen a estar en perfectísima armonía con su conjunto. No obstante, si dicho siervo no hubiera pecado voluntariamente, no por eso hubiera faltado a la administración de la casa otro medio de hacer la limpieza de las letrinas.

iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo, perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilominus perfecta est universitas. Quod autem ipsae non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena atque perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed affectiones naturarum, illa voluntaria, ista poenalis. Sed voluntaria quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati.

27. Hinc fit ut peccans creatura superior, a creaturis inferioribus puniatur, quia illae tam sunt infimae, ut ornari etiam a turpibus animis possint, atque ita decori universitatis congruere. Quid enim tam magnum in domo est quam homo? et quid tam abiectum et infimum quam cloaca domus? Servus tamen in tali peccato detectus, ut mundanae cloacae dignus habeatur, ornat eam etiam turpitudine sua; et utrumque horum, id est turpitudo servi, et mundatio cloacae, iam coniunctum et redactum in quamdam sui generis unitatem, ita dispositae domui coaptatur atque subtexitur, ut eius universitati ordinatissimo decore conveniant. Qui tamen servus si peccare noluisset, non defuisset domesticae disciplinae alia provisio, qua necessaria mundarentur.

Ahora bien, ¿qué ser más ínfimo entre los seres que el cuerpo terreno? Sin embargo, a esta carne corruptible de tal modo la dignifica el alma, aun siendo pecadora, que la constituye en una especie de las más nobles y le comunica a la vez movimiento vital. Sería una indecencia que el alma pecadora, estando en pecado, tuviera su morada en el cielo, y, no obstante, como castigo de su pecado, no es indecorosa su morada en la tierra, sino al contrario; y así, sea lo que fuere lo que ella elija hacer, siempre resultará armonioso y atinadísimamente ordenado en todas y cada una de sus partes el universo, que Dios ha creado y gobierna. En cuanto a las almas buenas, mientras habitan en las criaturas inferiores, las dignifican, no por su miseria, que no padecen, sino por el buen uso que de ellas hacen. Si a las almas pecadoras se les permitiera habitar en regiones sublimes, sería esto una cosa indecorosa, porque desdicen de aquellos lugares, de los que ni pueden usar bien ni les pueden comunicar esplendor alguno.

28. Y así, aunque este mundo terrestre esté destinado a los seres corruptibles, no obstante, reflejando, en cuanto es posible, la imagen de los superiores, no deja de suministrarnos ciertos ejemplos y enseñanzas. Cuando vemos que un varón bueno y magnánimo consiente que las llamas abrasen su cuerpo antes que faltar a su deber y a su honor, no consideramos este suplicio como pena del pecado, sino como un documento de fortaleza y de paciencia, y, aunque la repugnante corrupción corpórea consuma sus miembros, lo amamos más que si nada de esto padeciera: y es porque vemos que la mutabilidad del cuerpo no influye en la naturaleza y temple de su alma. Por el contrario, cuando vemos que el cuerpo de un ladrón cruelísimo va acabando lentamente en el suplicio, aprobamos esta

Quid itaque tam infimum in rebus quam corpus omne terrenum? Hanc tamen corruptibilem carnem etiam peccatrix anima sic ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat, motumque vitalem. Habitationi ergo caelesti talis anima non congruit per peccatum, terrestri autem congruit per supplicium; ut quodlibet elegerit, semper sit pulchra universitas decentissimis partibus ordinata, cuius est conditor et administrator Deus. Namque optimae animae cum in infimis creaturis habitant, non eas ornant miseria sua, quam non habent, sed usu earum bono. Si autem peccatrices animae permittantur habitare in sublimibus locis, inhonestum est; quia non conveniunt illis, quibus nec bene uti possunt nec ornamenti aliquid conferunt.

28. Ideo quanquam orbis iste terrenus rebus corruptibilibus deputatus sit, tamen servans quantum potest imaginem superiorem, exempla nobis et indicia quaedam demonstrare non cessat. Si enim bonum et magnum aliquem virum, hortante honestatis officio, videamus ignibus, quantum ad corpus attinet, concremari; non hoc vocamus poenam peccati, sed fortitudinis et patientiae documentum, eum magis diligimus, cum foedissima corruptio corporea membra eius absumat, quam si nihil huiusmodi pateretur; miramur quippe animi naturam mutabilitate corporis non mutari. At vero crudelissimi latronis membra cum tali suppli-

disposición de las leyes. Ambos dignifican estos suplicios, pero aquél con el mérito de la virtud y éste con la pena del pecado.

Y si después o antes del tormento del fuego viéramos que aquel varón óptimo era transportado a los cielos, después de transformado convenientemente en consonancia con la morada celestial, ciertamente nos alegraríamos. Y si igualmente antes o después del suplicio viéramos que este ladrón criminal, conservando toda la malicia de su voluntad, era llevado al cielo para ser colocado en un trono de honor, ¿quién no se ofendería de esto? Así resulta que estos dos hombres pueden dignificar ambos a las criaturas inferiores, pero a las superiores solamente el segundo, y en cuanto le es dado.

Esto que acabamos de decir nos advierte que el primer hombre, Adán, fué revestido de esta carne mortal para que la pena del pecado fuese congrua, y que Nuestro Señor se revistió también de nuestra carne a fin de que su misericordia nos pudiera librar del pecado. Pero si él, siendo justo y permaneciendo en la misma justicia, pudo ser revestido de un cuerpo mortal, no así puede el pecador, mientras es pecador, llegar a la inmortalidad de los santos, esto es, a la sublimidad de los ángeles; no de aquellos ángeles de quienes dice el Apóstol: *¿No sabéis que juzgaremos a los mismos ángeles?*, sino de aquellos de quienes dice el Señor: *Y serán como ángeles de Dios*. Los que desean ser iguales a los ángeles por vanagloria, no quieren llegar a ser iguales que los ángeles, sino que los ángeles vengan a ser iguales a ellos. Así que, perseverando en esta voluntad, llegarán a ser iguales a los ángeles prevaricadores en los tormentos, por amar su propio poder

cio confici aspicimus, approbamus ordinem legum. Ornant ergo ambo illa tormenta; sed ille merito virtutis, iste peccati.

At si post illos ignes, vel etiam ante illos, optimum virum illum commutatum ad congruentiam caelestis habitationis ad sidera videremus attolli, utique laetaremur. Si autem sceleratum latronem, sive ante supplicium, sive post supplicium, cum eadem malitia voluntatis ad sedem honoris sempiternam levari videremus in caelum, quis non offenderetur? Ita fit ut inferiores creaturas ambo ornare potuerint, superiores autem unus illorum.

Ex quo admonemur advertere, mortalitatem carnis huius et primum hominem ornasse, ut peccato poena congrueret, et Dominum nostrum, ut a peccato misericordia liberaret. Non autem sicut iustus potuit in ipsa iustitia permanens corpus habere mortale; ita iniquus potest, dum iniquus est, ad immortalitatem pervenire sanctorum, scilicet sublimem et angelicam; non eorum angelorum, de quibus Apostolus ait: *Nescitis quia angelos sumus iudicaturi*[1]; sed eorum de quibus Dominus ait: *Et erunt aequales angelis Dei*[2]. Qui enim aequalitatem angelorum desiderant propter inanem gloriam suam, non ideo volunt aequales esse angelis, sed angelos sibi. Itaque in tali voluntate perseverantes, aequabuntur supplicio praevaricatoribus angelis, potestatem suam potius quam Dei om-

[1] 1 Cor 6,3.
[2] Lc. 20,36.

más bien que el de Dios omnipotente. A éstos, puestos a la izquierda, por no haber buscado a Dios por el camino de la humildad, que el mismo Jesucristo Señor Nuestro les enseñó, y por haber vivido sin misericordia y llenos de soberbia, se les dirá: *Id al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles*.

CAPITULO X

Con qué derecho entró el diablo en posesión del hombre y con qué derecho le libertó Dios

29. A pesar de que son dos las causas del pecado, a saber: una el pensamiento propio y otra la persuasión ajena, a la cual creo yo que se refiere el profeta cuando dice: *De los pecados ocultos límpiame, Señor, y libra a tu siervo de los ajenos*, sin embargo, tan voluntario es el que procede de la primera como el que procede de la segunda; porque, así como no se peca por propia iniciativa involuntariamente, así, cuando se consiente en el mal consejo, no se consiente sino por voluntad propia. Sin embargo, el no contentarse con pecar por iniciativa propia, sino incitar también a otro a pecar por cierta envidia y por engaño, es mucho más grave que pecar por persuasión ajena.

Y por esta razón está plenamente justificada la justicia de Dios, al castigar uno y otro pecado, el del demonio y el del hombre. La misma balanza de la justicia pesó y determinó que el hombre fuera entregado al poder del diablo, que lo

nipotentis diligentibus. Talibus enim ad sinistram constitutis, quia non quaesierunt Deum per humilitatis ianuam, quam in seipso Dominus Iesus Christus ostendit, et immisericorditer superbeque vixerunt, dicetur: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius*[3].

CAPUT X

Quo iure diabolus possederit hominem, et quo iure Deus hunc liberaverit

29. Cum enim duae sint origines peccatorum, una spontanea cogitatione, alia persuasione alterius, quo pertinere arbitror quod Propheta dicit: *Ab occultis meis munda me, Domine, et alienis parce servo tuo*[1]: utrumque voluntarium est quidem. Nam sicut propria cogitatione non peccat invitus, ita dum consentit male suadenti, non utique nisi voluntate consentit: sed tamen gravius est, non solum nullo suadente propria cogitatione peccare, sed etiam peccandum alteri per invidentiam dolumque suadere, quam ad peccandum alterius suasione traduci.

Servata est ergo in utroque peccato iustitia Domini punientis. Nam et illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius diaboli potestati

[3] Mt 25,41.

[1] Ps. 18,13-14.

había subyugado con sus malos consejos, pues era injusto que no dominara sobre aquel a quien había capturado en las redes de sus malos consejos. De otra parte, es absolutamente imposible que la justicia perfecta del Dios sumo y verdadero. que se extiende a todas las cosas, no se ocupe de ordenar los mismos castigos de los pecadores. Y así, porque el hombre había pecado menos que el diablo. le valió para recobrar la salud el hecho mismo de haber quedado sujeto al príncipe de este mundo, al príncipe de esta parte moral e ínfima de las cosas, esto es, al autor de todos los pecados y prepósito de la muerte, hasta la muerte de la carne: pues el vivir siempre bajo el temor de la muerte, por la conciencia que tenía de su mortalidad, el temor enorme que le infundían las molestias. y la muerte violenta, que podrían darle los animales más viles y abyectos, y aun los más diminutos. y la incertidumbre de su suerte futura, le hicieron entrar dentro de sí mismo y le habituaron a reprimir los goces culpables, y sobre todo la soberbia. cuyas sugestiones le habían hecho caer. y vicio además tal, que basta él sólo para que se niegue al hombre la medicina de la misericordia. ¿Quién tiene, en efecto, más necesidad de misericordia que el miserable? ¿Y quién más indigno de misericordia que el soberbio?

30. Esto es lo que hizo que el Verbo de Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas y del cual gozan todos los bienaventurados del cielo. extendiera su clemencia hasta nuestra miseria y el Verbo se hiciera carne y habitara entre nosotros. Y así es como podría el hombre llegar a comer el pan de los ángeles. a pesar de no ser aún igual a los ángeles, dignándose hacerse hombre el mismo pan de los ángeles. Y, haciéndose hombre, no descendió hasta nosotros para abandonarlos a ellos.

negaretur homo, quem sibi male suadendo subiecerat. Iniquum enim erat ut ei quem ceperat, non dominaretur. Nec fieri ullo modo potest ut Dei summi et veri perfecta iustitia, quae usquequaque pertenditur, deserat etiam ordinandas ruinas peccantium. Et tamen quia minus peccaverat homo quam diabolus, idipsum et valuit ad reparandam salutem, quod principi huius mundi, partis rerum scilicet huius mortalis atque infimae, hoc est principi omnium peccatorum, et praeposito mortis, usque ad mortalitatem carnis addictus est. Ita enim conscientia mortalitatis timidus, et a vilissimis et abiectissimis bestiis vel etiam minutissimis, molestias atque interitum reformidans, incertusque futurorum et illicitas cohibere laetitias, et maxime superbiam, cuius persuasione deiectus est, et quo uno vitio misericordiae medicina respuitur, frangere consuevit. Quid enim tam opus habens misericordia quam miser? Et quid tam indignum misericordia quam superbus miser?

30. Ex quo factum est ut illud Dei Verbum per quod facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelica beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret, et habitaret in nobis[2]. Sic enim posset panem angelorum homo manducare, nondum angelis adaequatus, si panis ipse angelorum hominibus digna-

[2] Io 1,3 14

sino que. dándose por entero a ellos y también a nosotros, nutriéndolos a ellos interiormente con su divinidad y enseñándonos externamente a nosotros por medio de la Humanidad, nos dispone por la fe a participar, como los mismos ángeles, del alimento de su visión beatífica.

Toda criatura racional se alimenta de aquel Verbo divino como de su propio y mejor manjar: mas como el alma racional del hombre, ligada con lazos de muerte en pena de su pecado, había sido reducida a un estado de debilidad tal que necesitaba ayudarse de las cosas visibles para elevarse a la inteligencia de las invisibles, por eso el alimento de la criatura racional se hizo visible, no precisamente cambiando su naturaleza en la nuestra. sino revistiéndose de la nuestra, a fin de elevarnos hasta él, que es invisible, mediante las cosas sensibles, sin las que no damos un paso. Y así, fué necesario, en efecto, que el alma viera humillado en el mundo al que por su soberbia había abandonado interiormente, para que se determinara a imitar su humildad y de este modo tornar a la sublimidad invisible, al mismo Dios, a quien antes había interiormente abandonado debido a la soberbia.

31. Y de esta manera el Verbo de Dios, hijo único de Dios, que siempre tuvo y tendrá al diablo sometido a sus leyes, como Dios que es, habiéndose hecho hombre, lo sometió también al imperio del hombre. y lo sometió sin exigirle nada por la ley de la fuerza, sino venciéndolo según ley de justicia, la cual pedía que. si bien el demonio, después de haber engañado a la mujer y haber derribado al hombre por medio de la mujer, animado, es verdad. del malvado deseo de hacer daño, pero con perfectísimo derecho, pretendía someter a la ley de la muerte a toda la posteridad de Adán, que en él había pecado, no fuera, sin embargo, valedero su derecho sino hasta el punto y hora en que hubiera dado muerte a aquel justo en

retur aequari. Nec sic descendit ad nos ut illos desereret; sed simul integer illis, integer nobis, illos intrinsecus pascens per id quod Deus est, nos forinsecus admonens per id quod nos sumus, idoneos facit per fidem, quos per speciem pascat aequaliter.

Quia enim rationalis creatura Verbo illo tanquam optimo cibo suo pascitur; humana autem anima rationalis est, quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis redacta, ut per coniecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur: cibus rationalis creaturae factus est visibilis, non commutatione naturae suae, sed habitu nostrae, ut visibilia sectantes, ad se invisibilem revocaret. Sic eum anima, quem superbiens intus reliquerat, foris humilem invenit, imitatura eius humilitatem visibilem, et ad invisibilem altitudinem reditura.

31. Atque Verbum Dei unicus Dei Filius, diabolum quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine indutus etiam homini subiugavit: nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege iustitiae, ut quoniam, femina decepta, et deiecto per feminam viro, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen iure aequissimo vindicabat,

el que no pudo encontrar causa alguna digna de muerte, no sólo por haber sido condenado a muerte sin culpa alguna para ello, sino también porque fué concebido y nació sin haber intervenido para nada la concupiscencia, a la que de tal modo había subyugado él a todos sus cautivos, que sobre todo lo que naciera de la concupiscencia, como sobre fruto del árbol plantado por él, conservaba su dominio, con un deseo malvado de posesión, sí, pero con justísimo derecho, como antes dijimos.

Justísimamente, pues, se le obliga a dejar en libertad a los que creen en aquel a quien dió muerte tan injusta. y de modo que, si mueren para el tiempo, sea su muerte la solución de su deuda, y, si viven siempre, vivan en aquel que pagó por ellos lo que él no debía, así como justamente retiene consigo, como compañeros de su eterna condenación, a quienes ha persuadido la perseverancia en la infidelidad.

Así se cumplió lo que pedía la justicia, o sea, que el hombre, a quien el diablo había subyugado no por la fuerza, sino por la persuasión, le fué arrebatado también, no por la ley de la fuerza, sino de la justicia, y que el que había sido profundamente humillado bajo el yugo de aquel a quien voluntariamente se había sometido para el mal, justamente también fué libertado por el Redentor, a quien se sometió por la fe para el bien, y esto por la razón fundamentalísima de que el hombre, cediendo a la sugestión diabólica, había pecado menos que el diablo, induciéndole al mal con engaño.

tamdiu potestas eius valeret, donec interficeret iustum, in quo nihil dignum morte posset ostendere, non solum quia sine crimine occisus est, sed etiam quia sine libidine natus: cui subiugaverat ille quos ceperat, ut quidquid inde nasceretur, tanquam suae arboris fructus, prava quidem habendi cupiditate, sed tamen non iniquo possidendi iure retineret.

Iustissime itaque dimittere cogitur credentes in eum quem iniustissime occidit, ut et quod temporaliter moriuntur, debitum exsolvant, et quod semper vivunt, in illo vivant, qui pro eis quod non debebat exsolvit. Quibus autem infidelitatis perseverantiam persuasisset, iuste secum haberet in perpetua damnatione consortes.

Ita factum est ut neque diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi, sed persuasione ceperat: et qui iuste plus humiliatus est, ut serviret cui ad malum consenserat, iuste per eum cui ad bonum consensit liberaretur: quia minus iste consentiendo, quam ille in male suadendo peccaverat.

CAPITULO XI

Persevere o no en la justicia, la criatura contribuirá siempre al ornato del universo

32. Dios es el creador de todas las criaturas, no sólo de las que han de perseverar en la justicia, sino también de las que han de pecar, y las crió no para que pecaran, sino para que ornasen el universo, lo mismo en el caso de que pecaran voluntariamente como en el de que no pecaran. Si entre las cosas criadas no hubiera habido almas en condiciones de ser siempre y en toda coyuntura como la clave del orden en la bóveda del universo, sino sólo almas tales que en caso de querer pecar se debilitara y perturbara el orden universal, carecería el universo de algo muy necesario a su perfección; faltaría a la creación aquella perfección cuya ausencia turbaría y pondría en peligro el orden universal. Tales son las almas buenas y santas y las sublimes criaturas de las potestades celestes y supracelestes, a quienes sólo Dios manda, y a las que todo el resto del universo mundo está sujeto, y sin cuya acción justa y eficaz el universo no podría existir.

Del mismo modo, si no hubiera almas cuyo pecado o cuya justicia no afectara en nada al orden, faltaría también una gran perfección al universo. Las almas son todas racionales; estas últimas son por su misión inferiores a las primeras, pero iguales a ellas en naturaleza. Inferiores a éstas hay aún otros muchos grados de seres creados por Dios, mas no por ser inferiores dejan de ser laudables.

CAPUT XI

Creatura sive in iustitia permansura, sive lapsura, ad ornamentum universi confert

32. Naturas igitur omnes Deus fecit, non solum in virtute atque iustitia permansuras, sed etiam peccaturas; non ut peccarent, sed ut essent ornaturae universum, sive peccare, sive non peccare voluissent. Si enim rebus deessent animae quae ipsum fastigium ordinis in universa creatura sic obtinerent, ut si peccare voluissent, infirmaretur et labefactaretur universitas, magnum quiddam deesset creaturae: illud enim deesset, quo remoto stabilitas rerum atque connexio turbaretur. Tales sunt optimae, et sanctae, et sublimes creaturae caelestium vel supercaelestium potestatum, quibus solus Deus imperat: universus autem mundus subiectus est. Sine istarum officiis iustis atque perfectis esse universitas non potest.

Item, si deessent quae sive peccarent, sive non peccarent, nihil universitatis ordini minueretur, etiam sic plurimum deesset. Animae sunt enim rationales, et illis superioribus officio quidem impares, sed natura pares: quibus adhuc inferiores sunt multi, et tamen laudabiles a summo Deo constitutarum rerum gradus.

33. La naturaleza, pues, que tiene la misión más sublime, es aquella cuya no existencia y cuyo solo pecado introduciría desorden en el universo. Una misión menos sublime tiene aquella cuya ausencia sola, no su pecado, argüiría menos perfección en el universo. A la primera le ha sido dado el poder de mantener a todas las cosas en el desempeño de aquella su función propia, que no puede faltar al orden universal. Pero su perseverancia en el bien no es consecuencia de haber recibido este oficio, sino que lo recibió porque el que se lo encomendó previó que había de perseverar; ni es tampoco por su autoridad propia por la que mantiene a todos los seres dentro del orden, sino por su unión y devotísima obediencia a la majestad y mandatos de aquel de quien, por quien y en quien fueron hechas todas las cosas.

A la segunda, antes de pecar, le ha sido igualmente confiado el altísimo cargo de mantener todas las cosas dentro del orden, mas no por sí sola, sino en unión de la primera, por la razón de haber sido previsto su pecado. Los seres espirituales pueden, efectivamente, unirse entre sí sin acumulación y separarse sin disminución, de tal modo que el superior ni recibe ayuda en el fácil desenvolvimiento de su actividad, cuando a él se une el inferior, ni experimenta dificultad si de él se separa, abandonando su deber por el pecado; porque las criaturas espirituales, aunque cada una tuviera su cuerpo, no se unen mediante espacios y masas de cuerpos, sino por la semejanza de afectos, y se desunen por la desemejanza.

34. El alma, destinada a informar los cuerpos inferiores y condenados a la muerte después del pecado, gobierna a su cuerpo, mas no según su propia y omnímoda voluntad, sino de acuerdo con las leyes universales. Sin embargo, no por eso es dicha alma inferior a los cuerpos celestes, a los cuales están sujetos los terrenos. Un vestido de paño de un siervo condenado es muy inferior al de un siervo benemérito y de mucho valimiento ante su señor; pero el siervo mismo, por ser hombre, es mejor que cualquier vestido, por bueno que sea.

El alma superior está unida a Dios, y en un cuerpo celeste, con poder propio de ángeles, orna y gobierna también los cuerpos terrestres, según lo ordena aquel cuya voluntad comprende ella de modo inefable. La inferior, agobiada por el cuerpo mortal, apenas es capaz de gobernar interiormente al mismo cuerpo que la oprime, y, no obstante, lo dignifica cuanto puede, y sobre los cuerpos exteriores que la rodean obra también, como puede, con acción mucho menos eficaz.

33. Illa ergo natura sublimioris officii est, quae non solum si non esset, sed etiamsi peccaret, minueret ordinem universitatis. Inferioris officii est ista, quae tantummodo si non esset, non autem si peccaret, aliquid minus haberet universitas. Illi data est potentia omnia continendi officio proprio, quod rerum ordini deesse non possit: nec ideo in bona voluntate permanet, quia hoc accepit officium; sed ideo accepit, quoniam ab illo qui dedit permansura praevisa est. Nec tamen sua maiestate continet omnia, sed inhaerendo illius maiestati, et eius imperiis devotissime obtemperando, a quo et per quem et in quo facta sunt omnia.

Huic autem datum est quidem non peccanti potentissimum officium continendi omnia; non tamen proprium, sed cum illa, tanquam ei quae peccatura praecognita est. Habent sane spiritualia quaeque inter se et *coniunctionem sine cumulo, et seiunctionem sine diminutione*: ut neque adiuvaretur illa in actionis suae facilitate, cum haec sibi coniungeretur; neque difficilior illi actio fieret, si haec officium suum peccando desereret. Non enim locis et mole corporum, sed parilitate affectuum iungi, et disparilitate seiungi possunt spirituales creaturae, quamvis corpora sua quaeque possideant.

34. In corporibus autem inferioribus atque mortalibus post peccatum anima ordinata, regit corpus suum, non omnimodo pro arbitrio, sed sicut leges universitatis sinunt. Nec ideo tamen talis anima inferior est corpore caelesti, cui corpori etiam corpora terrena subiecta sunt. Pannosa quippe vestis damnati servi multo est inferior veste benemeriti, et in honore magno apud dominum constituti; sed ipse servus melior est qualibet veste pretiosa, quia homo est.

Illa ergo inhaeret Deo, et in caelesti corpore, angelica potestate, etiam terrestre corpus ornat et regit, sicut iubet ille cuius nutum intuetur ineffabiliter. Ista vero mortalibus membris onerata, vix hoc ipsum quo premitur, administrat intrinsecus, et tamen ornat quantum potest: caetera vero extrinsecus adiacentia, longe infirmiore operatione extrinsecus afficit sicut potest.

CAPITULO XII

El gobierno del universo no se perturbaría aunque todos los ángeles pecaran

35. De donde se colige que no hubiera faltado ornato convenientísimo a las criaturas inferiores, esto es, a las corpóreas, aunque el hombre no hubiera querido pecar; porque el que puede administrar el todo puede administrar también una parte, pero no se sigue que el que puede lo menos pueda también lo más. Un buen médico cura también eficazmente la sarna, mas no se sigue que el que cura eficazmente la sarna pueda curar igualmente toda clase de enfermedades. Y cierto que, si

CAPUT XII

Gubernatio universi non turbaretur etiamsi angelica omnis creatura peccaret

35. Unde colligitur non defuturum fuisse ornatum congruentissimum infimae corporeae creaturae, etiamsi ista peccare noluisset. Quoniam quae totum potest regere, etiam partem regit: quae autem minus potest, non continuo potest ampliora. Perfectus enim medicus etiam scabiem sanat efficaciter: at non continuo qui scabioso utiliter consulit, universae humanae valetudini mederi potest. Et ratio quidem si certa conspi-

bien se consideran las cosas, se ve claramente que Dios debió crear, en efecto, criaturas que nunca habían de pecar, que no pecarán jamás; y la misma razón dice también que estas criaturas se abstienen libremente del pecado, y que su inocencia no es debida a la necesidad de no pecar, sino a su propia libertad. Dios había previsto que estas criaturas jamás pecarían y, en efecto, jamás han pecado ni jamás pecarán; mas si por un posible pecaran, bastaría, sin embargo, el inefable poder de Dios para gobernar todo el universo de manera tal, que, dando a todos y a cada uno su congrua y condigna retribución, no se daría en toda la universalidad de su imperio ni el más leve indicio de desequilibrio ni la más leve inconveniencia.

Suponiendo, en efecto, por un imposible, que todas las criaturas angélicas se hubieran separado de su voluntad santísima por el pecado, Dios gobernaría todas las cosas del modo más acabado y perfecto con toda la magnificencia y eficacia de su poder y majestad suprema sin necesidad de crear nuevas potestades; ni su gloria echaría de menos absolutamente en nada la existencia de las criaturas espirituales, porque ha derramado tanta bondad en la creación de las corporales, muy inferiores a las espirituales, aun supuesto el pecado de éstas, que nadie que fije los ojos de la inteligencia en el cielo y en la tierra y en todas las criaturas visibles, que tanto orden, proporción y belleza manifiestan cada una en su género, puede creer que el autor de todas las cosas sea otro sino Dios, ni podrá por menos de confesar que es digno de alabanzas inefables.

Más todavía: si el orden y belleza más sublime del universo no pudiera darse si en él no se destacaran notablemente por encima de todas las demás cosas creadas las potestades angélicas, así por la excelencia de su naturaleza como por la bondad de su voluntad, y aun suponiendo también en este caso que

citur, qua manifestum fiat esse oportuisse creaturam quae nunquam peccaverit, nunquam peccatura sit, etiam illud eadem ratio renuntiat a peccato illam libera voluntate abstinere, neque coactam non peccare, sed sponte. Verumtamen etiamsi peccaret (quanquam non peccavit, sicut eam non peccaturam praescivit Deus): tamen si etiam ipsa peccaret, sufficeret Dei potestas ineffabilis potentiae ad regendam istam universitatem, ut omnibus congrua et condigna retribuens, nihil in toto imperio suo turpe atque indecorum esse permitteret.

Quia sive per nullas ad hoc ipsum conditas potestates, si omnis angelica natura ab eius praeceptis peccando defecisset, maiestate sua decentissime atque optime regeret omnia: nec sic invidens creaturae spirituali ut esset: qui etiam corporalem peccantibus quoque spiritualibus longe inferiorem, tanta largitate bonitatis instituit, ut nullus sit caelum terramque rationabiliter intuens omnesque naturas visibiles in suis generibus moderatas, formatas, ordinatas, qui vel alium credat artificem omnium esse quam Deum, vel non eum ineffabiliter laudandum esse fateatur.

Sive nulla est melior rerum ordinatio, nisi potestas angelica naturae excellentia et bonitate voluntatis in dispositione universitatis supereminеat,

los ángeles pecaran, en nada absolutamente se vería disminuído el poder del Creador de los ángeles para gobernar todo su imperio; porque ni a su bondad afectaría en lo más mínimo el tedio, ni su omnipotencia encontraría tampoco dificultad en crear nuevos ángeles, que ocuparían los tronos abandonados por los que voluntariamente hubieran pecado; ni, por grande que fuera el número de las criaturas espirituales justamente condenadas por sus pecados, podría dificultar en lo más mínimo el orden dispuesto, pues en él caben conveniente y decentemente todos los que hayan sido o fueren justamente condenados.

Adondequiera, pues, que volvamos nuestra consideración, encontramos a Dios, creador bondadosísimo y gobernador justísimo de todas las criaturas, como digno de las más grandes e inefables alabanzas.

36. Pero dejemos la contemplación de la hermosura de las cosas del mundo para aquellos que las pueden contemplar a la luz de la gracia divina y no pretendamos llevar con discursos a la contemplación de misterios inefables a los que son incapaces de comprenderlos. Sin embargo, en atención a los charlatanes, a los débiles y a los mismos sofistas, vamos a terminar de resolver esta tan grande e importante cuestión con la mayor brevedad que nos sea posible.

etiamsi omnes peccassent angeli, nullam inopiam facerent ad regendum imperium suum Creatori angelorum. Non enim vel bonitas eius quasi aliquo taedio, vel omnipotentia difficultate deficeret ad creandos alios, quos in eis sedibus collocaret, quas peccando alii deseruissent; aut creatura spiritualis quantilibet numeri, si pro suis meritis damnaretur, angustare posset ordinem, qui convenienter et decenter excipit quoscumque damnandos.

Quacumque se igitur consideratio nostra converterit, ineffabiliter laudandum invenit Deum naturarum omnium conditorem optimum, et administratorem iustissimum.

36. Postremo, ut relinquamus contemplationem pulchritudinis rerum iis qui eam divino munere videre possunt, nec eos qui non possunt ad ineffabilia contuenda verbis conemur adducere, et tamen propter loquaces aut infirmos aut insidiosos homines tantam quaestionem brevissima complexione peragamus.

CAPITULO XIII

La misma corrupción de la criatura y la vituperación de sus vicios manifiestan su bondad

Toda criatura que puede ser menos buena, es buena, y toda criatura, cuando se corrompe, pierde de su bondad, porque o no la afecta la corrupción, y en este caso no se corrompe, o, si se corrompe, es que la afecta la corrupción, y si la afecta, disminuye su bondad y la hace menos buena. Si la corrupción la priva de todo bien, ya no podrá corromperse, puesto que no le queda ningún bien que pueda dar lugar a corrupción. A la que no puede afectar la corrupción y la naturaleza que no se corrompe, es incorruptible. Habría, pues, una criatura hecha incorruptible mediante la corrupción, lo que sería un absurdo mayúsculo.

Por lo cual con muchísima razón se dice que *toda naturaleza, en cuanto es naturaleza, es buena*; porque, si es incorruptible, es mejor que la corruptible, y si es corruptible, es, sin duda, buena, puesto que al corromperse se hace menos buena. Ahora bien, toda naturaleza o es corruptible o incorruptible: luego toda naturaleza es buena. Entiendo por naturaleza aquello a lo que solemos dar el nombre de substancia. Luego toda substancia o es Dios o proviene de Dios, porque todo bien o es Dios o procede de Dios.

37. Establecidos y probados estos principios, a modo de *preliminares de nuestros razonamientos, pon atención ahora a*

CAPUT XIII

Ex creaturae corruptione et ex vitii eius vituperatione bonitas ipsius ostenditur

Omnis natura quae minus bona fieri potest bona est; et omnis natura dum corrumpitur, minus bona fit. Aut enim non ei nocet corruptio, et non corrumpitur; aut si corrumpitur, nocet ei corruptio: et si nocet, minuit aliquid de bono eius, et eam minus bonam facit. Nam si penitus eam privat omni bono, quidquid eius remanebit, iam corrumpi non poterit; quia nullum erit bonum cuius ademptione possit nocere corruptio: cui autem non potest nocere corruptio, non corrumpitur. Porro *natura quae non corrumpitur, incorruptibilis* est: erit ergo natura, quod absurdissimum est dicere, corruptione facta incorruptibilis.

Quapropter quod verissime dicitur, omnis natura in quantum natura *est, bona est: quia si incorruptibilis est, melior est quam corruptibilis*; si autem corruptibilis est, quoniam dum corrumpitur minus bona fit, sine dubitatione bona est. Omnis autem natura aut corruptibilis est, aut incorruptibilis. Omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet. Omnis igitur substantia aut Deus, aut ex Deo; quia omne bonum aut Deus, aut ex Deo.

37. Quibus constitutis atque firmatis tanquam in capite ratiocina-

lo que voy a decir. Toda naturaleza racional, habiendo sido *dotada de libre albedrío en la creación, es, sin duda alguna,* digna de alabanza si persevera unida al bien sumo e inconmutable, y lo es igualmente la que tiende a permanecer en el bien; pero toda la que no permanece o no quiere hacer por permanecer en este bien, es digna de ser vituperada, en cuanto no está unida a él y en cuanto no hace por estarlo.

Si, pues, es alabada toda naturaleza racional creada, es indudable que debe ser alabado el que la creó, y si es vituperada, nadie duda tampoco que en el acto mismo de vituperar a la criatura se alaba a su Creador; porque al vituperar a la criatura, por la razón de que no quiere gozar del sumo e inconmutable bien, es decir, de su Creador, sin duda alguna alabamos implícitamente al Creador. ¿Cuán bueno, pues, no ha de ser y cuán digno de ser ensalzado y honrado por todas las lenguas y pensamientos todos el Creador de todas las cosas, Dios, cuando no podemos ni alabar ni vituperar nada sin que le alabemos a él en uno y otro caso? No puede reprochársenos el no permanecer en él sino porque nuestro grande, sumo y primer bien consiste en permanecer en él. ¿Y por qué esto, sino porque él es el bien inefable? ¿Qué es, pues, lo que podemos encontrar en nuestros pecados por lo cual merezca él ser censurado, siendo así que no pueden ser condenados nuestros pecados sin que al mismo tiempo sea él alabado?

38. ¿Y qué significa el que en las mismas cosas que son vituperadas no se vitupera sino su falta de perfección? Y no se puede vituperar la imperfección de ser alguno sin alabar a la vez implícitamente su naturaleza: porque o lo que censuras es según la naturaleza del ser, y en este caso no es un defecto,

tionis nostrae, attende quid dicam. Omnis natura rationalis, cum libero voluntatis arbitrio condita, si manet in fruendo summo atque incommutabili bono, procul dubio laudanda est; et omnis quae tendit ut maneat, etiam ipsa laudanda est: omnis autem quae non in eo manet, et non vult agere ut maneat, in quantum ibi non est, et in quantum non id agit ut ibi sit, vituperanda est.

Si ergo laudatur rationalis natura quae est facta, nemo dubitat laudandum esse qui fecit: et si vituperatur, nemo dubitat eius Conditorem in ipsa eius vituperatione laudari. Cum enim propterea vituperamus hanc, quoniam summo et incommutabili bono, id est Creatore suo frui non vult, illum sine ulla dubitatione laudamus. Quantum ergo bonum, et quam vel ineffabiliter linguis omnibus, vel ineffabiliter cogitationibus *praedicandus et honorandus est creator omnium* Deus, sine cuius laude nec laudari possumus, nec vituperari! Non enim vituperari possumus quia in eo non manemus, nisi quia magnum et summum et primum nostrum *bonum est manere in illo: unde autem hoc, nisi quia ille ineffabile* bonum est? Quid ergo inveniri potest in nostris peccatis unde ille vituperetur, quando vituperatio peccatorum nostrorum nulla est, nisi ille laudetur?

38. Quid, quod etiam in ipsis rebus quae vituperantur, nullius vituperatur nisi vitium? Nullius autem vituperatur vitium, nisi cuius natura laudatur. Aut enim secundum naturam est quod vituperas; et non est

y tú eres quien debes enmendarte, a fin de que aprendas a censurar debidamente, más bien que el ser, al que indebidamente censuras; y si es un defecto, es preciso que sea opuesto a la naturaleza del ser para que lo puedas censurar con razón. Porque, en verdad, todo defecto, por lo mismo que es defecto, es contrario a la naturaleza; pero, si no afecta desfavorablemente a la naturaleza, no es defecto, y si es un defecto porque la afecta desfavorablemente, es claro que es un defecto porque es contra la naturaleza.

Pero si una naturaleza se corrompe, no por sus defectos, sino por los ajenos, entonces se la vitupera sin razón, y hay que tratar de ver si se ha corrompido por sus propios vicios o por los ajenos aquella naturaleza, cuyos pecados pudieron corromper a otra. Pero ¿qué otra cosa significa viciarse sino corromperse por el vicio? Y, en fin, la naturaleza que no está viciada carece de vicio; mas aquella cuyo vicio corrompe a otra está ciertamente viciada. Por consiguiente, la naturaleza cuyo vicio puede corromper a otra está anteriormente viciada y corrompida por sus propios vicios.

De donde se infiere que todo vicio es contra la naturaleza, incluso contra la de aquellas cosas cuyo es el vicio. Por tanto, puesto que en cualquiera cosa viciosa no se vitupera sino el vicio, y puesto que en tanto es vicio en cuanto que es contra la naturaleza de la cosa cuyo es el vicio, síguese que no se puede vituperar con razón el vicio de cosa alguna sino de aquella cuya naturaleza se alaba. En conclusión: por nada te puede desagradar con razón el vicio sino porque vicia lo que en la naturaleza es laudable.

vitium, tuque magis emendandus es, ut recte vituperare noveris, quam illud quod non recte vituperas; aut si vitium est, ut recte vituperari possit, etiam contra naturam sit necesse est. Omne quippe vitium, eo ipso quo vitium est, contra naturam est. Si enim naturae non nocet, nec vitium est; si autem quia nocet ideo vitium est, ideo vitium est quia contra naturam est.

Quod si non suo, sed alieno vitio aliqua natura corrumpitur, iniuste vituperatur, et quaerendum est utrum illa natura non corrumpatur vitio suo, cuius vitio potuit aliena natura corrumpi. Sed quid est aliud vitiari, nisi vitio corrumpi? Porro natura quae non vitiatur, caret vitio: cuius autem vitio aliena natura corrumpitur, habet utique vitium. Prior ergo vitiosa est, et prior corrumpitur vitio suo, cuius vitio alia quoque corrumpi potest.

Ex quo colligitur, contra naturam esse omne vitium, etiam eius rei cuius est vitium. Quapropter, quoniam in quacumque re non vituperatur nisi vitium, ideo autem vitium est, quia contra naturam eius rei est vitium, nullius rei recte vituperatur vitium, nisi cuius natura laudatur. Non enim tibi recte in vitio displicet, nisi quia vitiat quod in natura placet.

CAPITULO XIV

NO TODA CORRUPCIÓN ES DIGNA DE VITUPERIO

39. Debemos ver también si se puede decir con verdad que una naturaleza se corrompe por influencia del vicio de otra sin ser ella misma viciosa. Si la naturaleza que intenta corromper a otra con sus vicios no encuentra en ella nada corruptible, no puede corromperla. Pero si lo encuentra, entonces la corrompe por influencia de sus propios vicios. En primer lugar, si una naturaleza más poderosa rehusa ser corrompida por otra más débil, no se corrompe; pero si no lo rehusa, en este caso comienza a corromperse por su propio vicio antes de serlo por el ajeno. En segundo lugar, si el igual no quiere ser corrompido por su igual, tampoco se corrompe; porque cualquiera naturaleza viciada que intente corromper a otra que no lo está, por esto mismo no lo intenta como igual, sino como inferior, a causa de ser viciosa.

Finalmente, si la más poderosa corrompe a la más débil, entonces o tiene lugar esta corrupción debido al vicio de una y otra, si se verifica la corrupción debido al mal deseo de ambas, o por la influencia del vicio de la más poderosa, si lo es tanto que, aun siendo viciosa, aventaja a la inferior, a la cual corrompe. ¿Quién podría vituperar con razón los frutos de la tierra por el hecho de que los hombres no usan bien de ellos y porque, corrompidos los hombres por sus propios vicios, pervierten el uso de los manjares para satisfacer sus pasiones? Ahora bien, nadie, si no es un demente, puede dudar de que la naturaleza del hombre, aun pervertida por el vicio, es más excelente que cualquier fruto de la tierra, por sano que éste sea.

CAPUT XIV

NON OMNIS CORRUPTIO VITUPERATIONE DIGNA EST

39. Videndum est etiam illud, utrum vere dicatur aliquam naturam naturae alterius vitio corrumpi, nullo adiuncto vitio suo. Si enim natura quae accedit cum vitio suo ad aliam corrumpendam, non in ea corruptibile aliquid invenit, non eam corrumpit. Si autem invenit, adiuncto eius vitio corruptionem eius operatur. Potentior enim ab infirmiore si corrumpi nolit, non corrumpitur: si autem velit, prius incipit suo vitio corrumpi quam alieno. Aequalis autem ab aequali nihilominus si corrumpi nolit, non potest. Nam quaecumque natura cum vitio ad eam quae sine vitio est, ut corrumpat accedit, eo ipso non accedit aequalis, sed infirmior vitio suo.

Si vero potentior invalidiorem corrumpit, aut utriusque vitio fit, si utriusque prava cupiditate fit; aut vitio potentioris, si naturae tanta praestantia est, ut inferiorem quam corrumpit, etiam vitiosa praecedat. Quis enim recte vituperaverit fructus terrae, quod homines eis non utantur bene, corruptique vitio suo, corrumpant eos abutendo ad luxuriam; cum tamen dubitare dementis sit praestantiorem potentioremque esse hominis naturam etiam vitiosam, quam non vitiosas quasque fruges?

40. Puede suceder también que una naturaleza más noble corrompa a otra menos noble, sin que ni una ni otra sean viciosas, puesto que llamamos vicio a lo que es digno de vituperio. ¿Quién, por ejemplo, osará vituperar a un hombre frugal que no busca en los frutos de la tierra sino el mantenimiento de la naturaleza, o a los frutos por el hecho de que se corrompen con el uso natural que de ellos hacen los hombres? Tal corrupción, en el uso corriente, ni siquiera se la llama corrupción, porque corrupción es denominación que se da principalmente al vicio.

También es un hecho común, que fácilmente pueden observar todos, que una naturaleza superior corrompa a la inferior, no por otro fin, sino para satisfacer sus necesidades naturales o para reparar el desorden de la justicia atropellada, cuando, por ejemplo, se castigan los delitos, y en este sentido dijo el Apóstol: *Si alguien profanare el templo de Dios, él mismo será destruído por Dios;* o bien en virtud del orden de las cosas mudables, que se suceden, siguiendo las leyes sapientísimas dadas al universo, según el grado de fuerza de cada una de sus partes. Supongamos, por ejemplo, que la claridad del sol perjudica a los ojos demasiado débiles, y, por tanto, incapaces de soportar la acción de la luz; en este caso no se ha de suponer que el sol los hiere para suplir la deficiencia de su luz, o que lo hace por vicio inherente a su propia constitución, ni tampoco se ha de censurar a los ojos que, obedeciendo a la voluntad de su dueño, se abrieron cara al sol, ni tampoco a la luz que los mortifica.

Por tanto, de todas las especies de corrupción es vituperable justamente sólo aquella que es corrupción viciosa. A todas las demás, o ni siquiera debería dárseles el nombre de corrupción, o al menos, por lo mismo que no son viciosas, no se las debe tener por dignas de censura; pues la misma palabra vituperio tiene su origen en el hecho de que es a propósito, es decir, apta y debida solamente al vicio *vituperatio (vitii paratio).*

41. Pero, como iba diciendo, el vicio no es malo por otra razón sino porque es contrario a la naturaleza del mismo sujeto vicioso. Por donde se ve claramente que la misma cosa cuyo vicio se vitupera es por su naturaleza laudable, y de tal suerte que la misma vituperación de los vicios confesamos que es una alabanza de la naturaleza de aquellos cuyos vicios vituperamos. Siendo el vicio contrario a la naturaleza, tanto más tienen de malicia los vicios cuanto más pierde de su bondad integral la naturaleza viciada, y por eso, cuando vituperamos el vicio, alabamos sin duda al ser cuya integridad deseamos. ¿Y qué integridad es ésta, sino la de la naturaleza? La naturaleza que es perfecta, no sólo no debe ser vituperada, sino que es digna de toda alabanza en su género. Así, pues, llamamos vicio aquello que vemos falta a la perfección de la naturaleza, poniendo con esto bien de manifiesto que encontramos laudable aquella naturaleza cuya imperfección vituperamos, precisamente porque desearíamos que fuese perfecta.

40. Potest etiam fieri ut aliquam inferiorem potentior natura corrumpat, et hoc nullius earum vitio fiat: siquidem vitium dicimus, quod vituperatione dignum est. Quis autem vel frugalem hominem nihil aliud de frugibus, quam supplementa naturae quaeritantem vituperare audeat, aut easdem fruges quod usu ciborum eius corrumpantur? Talis enim nec usitate corruptio dicitur, quia maxime vitii nomen solet esse corruptio.

Nam et illud in rebus facile animadverti potest, quod plerumque in nullos usus explendae indigentiae suae natura potentior inferiorem corrumpit, vel iustitiae ordine dum vindicat culpam; ex qua regula illud dictum est ab Apostolo: *Si quis templum Dei corruperit, corrumpet illum Deus* [1]: vel ordine mutabilium rerum sibi cedentium secundum leges congruentissimas pro valentia cuiusque partis universitati datas. Neque enim si cuiusquam oculos pro naturae suae modulo ferendae lucis invalidos sol fulgore corrumpat, aut ad explendam indigentiam sui luminis eos commutare putandus est, aut id facere ullo vitio suo: aut saltem ipsi oculi vituperandi sunt, quia et domino suo cesserunt ut contra lucem aperirentur, et ipsi luci ut corrumperentur.

Omnium igitur corruptionum sola quae vitiosa est corruptio recte vituperatur: caeterae autem, aut ne corruptiones quidem dicendae sunt, aut certe quia vitiosae non sunt, dignae vituperatione esse non possunt. Nam et ipsa vituperatio, quod soli vitio parata, id est apta et debita sit, inde traxisse vocabulum creditur, ut vituperatio diceretur.

41. Vitium autem, dicere coeperam, non aliunde malum est, nisi quia naturae adversatur eius ipsius rei cuius est vitium. Unde manifestum est hanc eamdem rem cuius vitium vituperatur, natura esse laudabilem; *ita ut omnino hanc ipsam* vituperationem vitiorum, naturarum laudem esse fateamur, earum scilicet quarum vitia vituperantur. Quia enim vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum naturarum integritati minuitur. Cum ergo vituperas vitium, id profecto laudas cuius integritatem desideras: cuius autem, nisi naturae integritatem? Natura enim perfecta, non solum nulla vituperatione, sed etiam laude in suo genere digna est. Quod ergo perfectioni naturae deesse perspexeris, id vocas vitium, satis tibi eam placere contestans, quam vituperatione imperfectionis eius velles esse perfectam.

[1] 1 Cor. 3,17.

CAPITULO XV

LOS DEFECTOS DE LAS CRIATURAS NO SIEMPRE SON CULPABLES

42. Si, pues, la misma vituperación de los vicios de aquellas criaturas cuyos son los vicios implica la nobleza y dignidad de su naturaleza, ¿cuánto no debe ser alabado y glorificado Dios, como creador de todas las naturalezas, aun a pesar de los vicios de éstas, siendo así que de él han recibido el ser que tienen, y que en tanto son viciosas en cuanto que se apartan del modelo divino, según el cual fueron hechas, y que en tanto son justamente censuradas en cuanto que el censor tiene presente este modelo que presidió a su formación, y que precisamente lo que censura es el no verlo en ellas puro, limpio y perfecto? Y si el original según el cual fueron hechas todas las cosas, esto es, la suma e inconmutable sabiduría de Dios, tiene una existencia verdadera y suprema, como realmente la tiene, considera la dirección que toma toda naturaleza que de él se desvía. Este defecto no sería, sin embargo, censurable si no fuera voluntario. ¿Censurarías tú con razón lo que es tal como debe ser? No lo creo, sino, al contrario, censurarías lo que no fuera como debía ser. Nadie debe lo que no ha recibido, y el que debe, ¿a quién debe, sino a aquel de quien ha recibido en condiciones de constituirse deudor? Lo que se devuelve, transfiriendo el dominio, se devuelve a aquel de quien antes se había recibido, y lo que se devuelve a los legítimos sucesores de los acreedores es como devolverlo a estos mismos, a quienes aquéllos suceden legítimamente como herederos; de otra suerte la devolución no sería tal, sino cesión o admisión, o como quiera llamársela.

CAPUT XV

DEFECTUS CREATURAE HAUD SEMPER EST CULPABILIS

42. Si igitur vituperatio vitiorum ipsarum etiam, quarum sunt vitia, naturarum decus dignitatemque commendat, quanto magis Deus conditor omnium naturarum etiam in earum vitiis laudandus est; cum et hoc ab illo habeant quod naturae sunt, et in tantum vitiosae sint, in quantum ab eius quae factae sunt arte discedunt, et in tantum recte vituperentur, in quantum earum vituperator artem qua factae sunt videt, ut hoc in eis vituperet, quod ibi non videt! Et si ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia Dei, vere summeque est, sicuti est, respice quo tendat quidquid ab illa discedit. Qui tamen defectus non esset vituperatione dignus, nisi esset voluntarius. Attende enim, quaeso, utrum recte vituperes quod ita est sicuti esse debuit: non opinor: sed utique quod non ita est ut debuit. Nemo autem debet, quod non accepit: et quisquis debet, cui debet, nisi a quo accepit ut debeat? Nam et quae redduntur translegando, ei reddentur qui translegaverat. Et quod creditorum iustis successoribus redditur, ipsis utique redditur quibus isti iure succedunt. Aliter non redditio, sed cessio vel admissio, vel si quid aliud huiusmodi nominanda est.

Sería, por tanto, un abuso decir que debían desaparecer las cosas temporales, que han sido puestas en el orden universal en condiciones tales que, si ellas no desaparecen, no pueden las futuras suceder a las pasadas, a fin de dar lugar a que se desenvuelva y adquiera toda su realidad la belleza que encierra en sí la sucesión de los tiempos y de las cosas. Ellas hacen lo que deben, según lo que recibieron, y tanto devuelven a aquel de quien recibieron el ser, cuanto de él recibieron, es decir, todo su ser. El que se lamenta de que estas cosas sean pasajeras, considere su misma locución, esta misma por la que expresa su sentimiento, a ver si la juzga justa y prudente; pues, si por lo que al sonido de esta locución se refiere, él apreciare una palabra o sílaba de tal modo que la quisiera retener, sin dar lugar a que la sucedan las siguientes, pretendería una gran locura, ya que el lenguaje se compone de sílabas y palabras que ininterrumpidamente se suceden.

43. Por consiguiente, cuando se trata de aquellas cosas que desaparecen de la existencia, y precisamente porque no se las ha concedido una existencia más duradera, a fin de que todo venga a la existencia, y deje de existir en los tiempos prefijados, nadie puede con razón tacharlas de deficientes, porque nadie puede decir: debió de permanecer más tiempo en la existencia, siendo así que no pueden ellas traspasar los límites que le han sido prefijados.

Pero, tratándose de las criaturas racionales, que, pecadoras o inocentes, concurren por modo maravilloso a la belleza del orden universal, el decir que no hay en ellas pecado es un absurdo, porque peca, al menos, aquel que condena como pecado lo que no lo es; y decir, por otra parte, que los pecados no son dignos de reprobación, es también un absurdo, porque comenzarían a ser glorificadas las malas acciones, relajaríase

Quapropter omnia temporalia, quae in hoc rerum ordine ita locata sunt, ut nisi deficiant, non possint praeteritis futura succedere, ut nota temporum in suo genere pulchritudo peragatur, absurdissime dicimus non debere deficere. Quantum enim acceperunt, tantum agunt, et tantum reddunt ei cui debent quod sunt in quantumcumque sunt. Qui enim dolet ea deficere, sermonem suum oportet attendat, eum certe ipsum quod ista conqueritur, si iustum et a prudentia profectum esse arbitratur; cuius sermonis quod ad sonum eius attinet, si quis unam particulam diligat, nec eam velit caeteris deficiendo locum dare, quibus decedentibus et succedentibus totus ille sermo contexitur, mirabilis dementiae iudicabitur.

43. In iis igitur rebus quae ideo deficiunt, quia non ultra esse acceperunt, ut suis temporibus omnia peragantur, nemo defectum recte vituperat; quia nemo potest dicere: Debuit permanere, cum acceptas metas transire non posset.

In creaturis autem rationabilibus, quibus sive peccantibus sive non peccantibus, universalis pulchritudo modis congruentissimis terminatur, aut nulla peccata sunt, quod absurdissimum est dicere; peccat enim saltem, qui vel damnat quasi peccata quae nulla sunt: aut non sunt

la actividad del espíritu humano y trastornaríase toda la vida del hombre. Y si vituperáramos lo que ha sido hecho según debía serlo, sería esto una execrable locura, o, dicho en términos más suaves, daría esto lugar a un lamentabilísimo error. Y si la recta razón obliga, como realmente así es, a reprobar el pecado, lo que con razón se reprueba, se reprueba precisamente porque no es como debía ser. Trata tú de ver qué es lo que debe la criatura pecadora, y verás que debe el obrar bien; trata de ver también a quién lo debe, y verás que es a Dios a quien lo debe; porque de aquel de quien ha recibido el poder obrar rectamente, si quisiere, ha recibido también el ser miserable, si obrare mal, y feliz, si obrare bien.

44. Como nadie es capaz de abolir las leyes del Creador todopoderoso, por eso el alma no puede menos de pagar lo que debe. O paga su deuda usando bien del don que recibió, o la paga con la privación del don de que prefirió abusar, y, por tanto, si no la paga obrando la justicia, la paga sufriendo la desgracia, pues ambas palabras, justicia y desgracia, encierran la misma idea, la de deuda; lo que podría expresarse también diciendo: Si no paga haciendo bien lo que debe hacer, paga padeciendo lo que debe padecer.

Estos dos extremos no los separa distancia alguna temporal, como los separaría en el caso de que en un tiempo no hiciera lo que debía hacer y en otro padeciera lo que debía padecer, y esto está así dispuesto, a fin de que ni por un solo instante se vea la más mínima descomposición en el orden universal, como se vería si en él se diese por un solo instante el desorden del pecado sin el orden del castigo correspondiente. Ahora no vemos ni entendemos el modo secretísimo como se realiza este castigo. Esta visión e inteligencia está reservada

vituperanda peccata, quod nihilominus absurdum est; incipient quippe nec recte facta laudari, et tota turbabitur humanae mentis intentio, vitamque subvertet: aut vituperabitur factum quod ita factum est ut debuit, et exsecrabilis insania, vel, ut mitius loquar, error miserrimus orietur: aut si cogit verissima ratio, sicuti cogit, ut et vituperentur peccata, et quidquid recte vituperatur ideo vituperetur, quia non est ita ut esse debuit; quaere quid debeat natura peccatrix, et invenies recte factum; quaere cui debeat, et invenies Deum. A quo enim accepit posse recte facere cum velit, ab eo accepit ut sit etiam misera si non fecerit, et beata si fecerit.

44. Quia enim nemo superat leges omnipotentis Creatoris, non sinitur anima non reddere debitum. Aut enim reddit bene utendo quod accepit, aut reddit amittendo quo bene uti noluit. Itaque si non reddit faciendo iustitiam, reddet patiendo miseriam; quia in utroque verbum illud debiti sonat. Hoc enim etiam modo dici potuit quod dictum est: Si non reddit faciendo quod debet, reddet patiendo quod debet.

Nullo autem temporis intervallo ista dividuntur, ut quasi alio tempore non faciat quod debet, et alio patiatur quod debet, ne vel puncto temporis universalis pulchritudo turpetur, ut sit in ea peccati dedecus sine decore vindictae. Sed in futurum iudicium servatur ad manifestatio-

al día del juicio, para manifestación pública de la justicia de Dios y para mayor confusión y acerbísimo sentimiento del miserable pecador. Así como el que no vigila duerme, así el que no hace lo que debe, sin intervalo de tiempo padece lo que debe; porque es tan grande la bienaventuranza consiguiente a la práctica de la justicia, que no se puede separar nadie de ella lo más mínimo sin dar al instante en la miseria.

Por consiguiente, cualesquiera que sean las diferencias o defectos de la naturaleza, o los seres que fenecen no han recibido una existencia más duradera, y en este caso no hay culpa alguna en ellos, como no la hay tampoco por no haber recibido del Creador un ser más perfecto, o no quieren ser lo que podrían ser, si quisieran, y para lo cual recibieron el ser, y en este caso, como lo que rehusan es un bien, el rehusarlo es un pecado.

CAPITULO XVI

No pueden imputarse a Dios nuestros pecados

45. Pero Dios no es deudor de nadie, porque todo lo da gratuitamente. Y si alguien dice que Dios le debe algo por sus propios méritos, es, no obstante, indudable que la existencia no le era debida, porque mal se le puede deber a quien aún *no* existe.

Pero, aun suponiendo este pretendido mérito, ¿qué mérito hay en convertirte a aquel de quien procede tu ser, con el fin de ser mejor en virtud de aquel mismo de quien has recibido el ser? ¿Qué es lo que el hombre ha dado antes a Dios, para que pueda exigírselo después como un débito, siendo así que, si no quiere volverse hacia Dios, en nada se verá por eso disminuida su perfección y su gloria infinita? Sin embargo, al

nem atque ad acerrimum sensum miseriae, quidquid nunc occultissime vindicatur. Sicut enim qui non vigilat, dormit; sic quisquis non facit quod debet, sine intervallo patitur quod debet, quoniam tanta est beatitudo iustitiae, ut nemo ab ea nisi ad miseriam possit abscedere.

In omnibus ergo defectibus, aut non acceperunt ultra esse quae deficiunt, et nulla culpa est; sicut etiam cum sunt, quia non acceperunt amplius esse quam sunt, nihilominus nulla culpa est; aut nolunt esse, quod si vellent, esse acceperunt: et quia bonum est, reatus est si nolint.

CAPUT XVI

Peccata nostra in Deum refundi nequeunt

45. *Deus autem nulli debet aliquid*, quia omnia gratuito praestat. Et si quisquam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe ut esset, *non ei* debebatur. Non enim erat cui deberetur.

Et tamen, quod meritum est converti ad eum ex quo es, ut ex ipso etiam melior sis, ex quo habes ut sis? Quid ergo ei praerogas, ut tanquam debitum poscas; quando si nolles ad eum converti, nihil ei deesset,

hombre le faltaría el mismo Dios, sin el cual no sería nada, y por el cual de tal suerte es lo que es, que, si no quisiera devolverle lo que de él ha recibido, convirtiéndose a él, no es que venga a dar en la nada, pero sí en la miseria más espantosa. Todas las cosas deben, pues, en primer lugar todo el ser que tienen, en cuanto son naturalezas. En segundo lugar deben toda su posibilidad de ser mejores, si quisieren serlo; deben todas las gracias que han recibido para querer serlo, y deben, en fin, todo cuanto deben llegar a ser. De lo que alguien no ha recibido no es culpable, sino que lo es por no hacer lo que debe; y debe si recibió la voluntad libre y los suficientísimos medios de serlo.

46. Y hasta tal punto no se ha de imputar a culpa del Creador el que alguien no haga lo que debe, que cede en su honor y alabanza el que el pecador padezca lo que debe; y el mismo hecho de ser vituperado por no hacer lo que debe es un acto de alabanza tributado a aquel a quien el pecador es deudor. En efecto, si en ti se alaba el que veas lo que debes hacer, bien que no lo veas sino en aquel que es la verdad inconmutable, ¿cuánto más se ha de alabar al que de antemano te mandó el querer, te dió el poder y no ha dejado impune el no querer?

Si cada cual debe lo que ha recibido, y el hombre ha sido hecho de modo que se vea necesariamente obligado a pecar, debe el pecar, y, por tanto, cuando peca, hace lo que debe; no hace sino seguir la ley de la naturaleza. Pero, siendo un enorme crimen el pensar que esto sea así, síguese que nadie peca obligado por su naturaleza, ni tampoco por la ajena, porque no pecaría el que se viera obligado a hacer por la fuerza lo que él no quiera hacer por su propia voluntad. Mas si justamente padece violencia, no peca por el hecho de pade-

tibi autem ipse, sine quo nihil esses, et ex quo ita es aliquid, ut nisi convertendo te ad illum, reddideris ei quod ab ipso es, non quidem nihil sed miser tamen eris? Omnia ergo illi debent, primo quidquid sunt, in quantum naturae sunt: deinde quidquid melius possunt esse si velint, quaecumque acceperunt ut velint; et quidquid oportet eas esse. Ex eo igitur quod non accepit, nullus reus est: ex eo vero quod non facit quod debet, iuste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam, et sufficientissimam facultatem.

46. Usque adeo autem dum non facit quisque quod debet, nulla culpa est Conditoris, ut et laus sit, quoniam quod debet patitur, et in eo ipso quod vituperatur non faciendo quod debet, non nisi laudatur ille cui debet. Si enim tu laudaris videndo quid facere debeas, cum id non videas, nisi in illo qui est incommutabilis Veritas; quanto magis ille qui et velle praecepit, et posse praebuit, et non impune nolle permisit?

Si enim hoc debet quisque quod accepit, et sic homo factus est, ut necessario peccet, hoc debet ut peccet. Cum ergo peccat, quod debet facit. Quod si scelus est dicere, neminem natura sua cogit ut peccet. Sed nec aliena. Non enim quisquis dum id quod non vult patitur invitus, sed

cer la violencia, pero pecó cuando hizo voluntariamente aquello de lo cual se había de seguir el padecer justamente la violencia que no quisiera ahora padecer. Pero si padece violencia injustamente, ¿cómo va a pecar? El pecado no consiste en padecer violencia injusta, sino en hacer algo injustamente. Si, pues, ni por su propia naturaleza ni por la ajena se ve nadie obligado a pecar, no resta sino que peque por su propia voluntad.

Si quieres, en fin, imputar el pecado al Creador, entonces justificarás al pecador, que no ha hecho sino lo ordenado por su Creador y que, por tanto, si justamente le excusas, no tiene realmente pecado, y si no tiene pecado, no hay por qué imputarlo al Creador. Demos, pues, alabanzas incesantes al Creador, si podemos justificar al pecador, y démoselas también en el caso de que nos sea imposible excusarlo; porque, si justamente lo excusamos, no es pecador, y debemos alabar al Creador; y si no es posible justificarlo, es pecador, y en tanto lo es en cuanto voluntariamente se ha apartado de su Creador, y en este caso no hay tampoco razón para no alabar al Creador.

No encuentro, pues, razón absolutamente ninguna, ni puede encontrarse, y afirmo además que no existe razón por la que debamos imputar nuestros pecados a nuestro Dios y Creador. Al contrario, en los mismos pecados lo veo yo digno de toda alabanza, no sólo porque los castiga, sino porque se cometen cuando de su bondad y verdad se aparta el pecador.

Ev.—Acepto gustosísimo todo esto, y lo apruebo, y convengo en que es certísimo que de ningún modo pueden imputarse con razón nuestros pecados a nuestro Dios y Creador.

in eo peccavit quod ita fecit volens, ut quod nollet iure pateretur. Si autem iniuste patitur, quomodo peccat? Non enim iniuste aliquid pati, sed iniuste aliquid facere, peccatum est. Quod si neque sua neque aliena natura quis peccare cogitur, restat ut propria voluntate peccetur.

Quod si tribuere volueris Conditori, peccantem purgabis, qui nihil praeter sui Conditoris instituta commisit, qui si recte defenditur, non peccavit: non est ergo quod tribuas Conditori. Laudemus ergo Conditorem, si potest defendi peccator; laudemus, si non potest. Si enim iuste defenditur, non est peccator: lauda ergo Creatorem. Si autem defendi non potest, in tantum peccator est in quantum se a Creatore avertit: lauda ergo Creatorem.

Omnino igitur non invenio, nec inveniri posse, et prorsus non esse confirmo, quomodo tribuantur peccata nostra creatori nostro Deo; quando et in ipsis eum laudabilem invenio, non solum quod ea punit, sed etiam quod tunc fiunt, cum ab eius veritate receditur.

Ev.—Accipio ista libentissime ac probo: et omnino verum esse consentio, nullo modo fieri posse ut Creatori nostro recte peccata nostra tribuantur.

CAPITULO XVII

LA VOLUNTAD ES LA PRIMERA CAUSA DEL PECADO

47. No obstante, quisiera saber, si es posible, por qué no pecan aquellas criaturas que Dios previó que no habían de pecar, y por qué pecan las que él previó que habían de pecar. Ya sé que la presciencia de Dios no obliga ni a pecar a éstas ni a no pecar a aquéllas. Sin embargo, si no hubiera de esto alguna causa, no la habría para que las criaturas racionales se dividieran en criaturas que nunca han de pecar, criaturas que han de perseverar en su pecado y criaturas que alguna vez han de pecar, pero que han de arrepentirse y volver a obrar bien. ¿Cuál es la causa que las clasifica en estas tres categorías?

No quiero que me digas que es la voluntad la causa de esto, pues yo te pregunto por la causa de la misma voluntad, porque pienso que no sin causa tiene esta criatura voluntad firme de no pecar jamás, ésa voluntad de no apartarse de pecado y aquella otra voluntad de pecar algunas veces sí y otras no, teniendo todas la misma naturaleza. A mí me parece ver claramente que esta triple división de la voluntad de la criatura racional debe de tener su causa, pero lo que no sé yo es cuál sea ésta.

48. *Ag.*—Siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa de la misma voluntad, y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa? ¿Y cuál ha de ser el módulo de tus preguntas y el término de tus investigaciones y discusiones, siendo así que no debes llevar la investigación más allá de la misma raíz de la

CAPUT XVII

VOLUNTAS EST PRIMA CAUSA PECCANDI

47. *Sed tamen scire vellem, si fieri posset, quare illa natura non* peccet, quam non peccaturam praescivit Deus, et quare ista peccet, quae ab illo peccatura praevisa est. Non enim iam puto, ipsa Dei praescientia vel istam peccare, vel illam non peccare cogi. Sed tamen si nulla causa esset, non ita dispertiretur creatura rationalis, ut alia nunquam peccet, alia in peccando perseveret, alia quasi media inter utramque aliquando peccet, aliquando ad recte faciendum convertatur. Quae causa in has tres partes eam distribuit?

Sed nolo mihi respondeatur: Voluntas: ego enim causam quaero ipsius voluntatis. Non enim sine causa nunquam vult illa peccare, nunquam ista non vult, quaedam vero aliquando vult, aliquando non vult, cum eiusdem generis omnes sint. Hoc solum enim mihi videre videor, non sine causa esse istam tripartitam voluntatem rationalis creaturae: sed quae causa sit, nescio.

48. *Aug.*—Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inventa fuerit quaesiturus es? Et quis erit quaerendi

cuestión? Mira no creas que se vaya a poder decir nada más verdadero que lo que dice el Apóstol, a saber: «Que la raíz de todos los males es la avaricia», esto es, el querer más de lo que es suficiente.

Y es suficiente lo que exige la necesidad de conservar la naturaleza en su género. Ahora bien, la avaricia, que en griego se llama φιλαργυρία, amor a la plata, no tiene sólo por objeto este metal, del cual ha tomado principalmente su nombre, porque las monedas entre los antiguos eran de plata pura o en aleación con otro metal, sino que tiene también por objeto todas las cosas que se desean con apetito desordenado; la avaricia se halla en todo aquel que desea más de lo que es suficiente, y esta avaricia es la concupiscencia, y la concupiscencia es la voluntad depravada. Luego la mala voluntad es la causa de todos los males.

Si la voluntad fuera conforme a la naturaleza, la conservaría y no le sería nociva, y, por tanto, no sería perversa. De donde se infiere que la raíz de todos los males no está en la naturaleza. Y esto es suficiente por ahora contra todos los que quieren hacer a la naturaleza responsable de pecado.

Si tú pretendes investigar aún la causa de esta raíz, ¿cómo será la voluntad la raíz de todos los males? Será, sin duda, aquella que es causa de ésta: pero, una vez que la hubiéremos encontrado, preguntarías también, como antes dije, por su causa, y así nunca pondrías fin a tus investigaciones.

49. Pero ¿cuál puede ser la causa de la voluntad anterior a la misma voluntad? O esta causa es la misma volun-

modus, quis finis percunctandi ac disserendi, cum te ultra radicem quaerere nihil oporteat? Cave enim putes quidquam potuisse dici verius *quam id quod dictum est, radicem omnium malorum esse avaritiam* [1], hoc est, plus velle quam sat est.

Tantum autem sat est, quantum sibi exigit naturae in suo genere conservandae modus. Avaritia enim, quae graece φιλαργυρία dicitur, non in solo argento vel in nummis, unde magis nomen duxisse resonat; argento enim nummi vel mixto argento frequentius apud veteres fiebant: sed in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisque quam sat est. Haec autem avaritia cupiditas est; cupiditas porro improba voluntas est. Ergo improba voluntas malorum omnium causa est.

Quae si secundum naturam esset, conservaret utique naturam, nec ei perniciosa esset, et ideo non esset improba. Unde colligitur radicem omnium malorum non esse secundum naturam; quod sufficit adversus omnes qui volunt accusare naturas.

Tu autem si huius radicis causam requiris, quomodo erit ista radix omnium malorum? Illa enim erit quae causa huius est, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipsius causam quaesiturus es, et quaerendi nullum habebis modum.

49. *Sed quae tandem esse poterit ante voluntatem causa voluntatis?* Aut enim et ipsa voluntas est; et a radice ista voluntatis non receditur:

[1] 1 Tim. 6,10.

tad, y entonces en ella tenemos la raíz que buscamos, o no es la voluntad, y en este caso la voluntad no peca. Así, pues, o la voluntad es la primera causa del pecado o la causa primera del pecado está sin pecado; porque no se puede imputar con razón el pecado sino al que peca, y no sé yo a quién se le va a imputar con razón sino al que voluntariamente peca, y por eso no me explico por qué tú te empeñas en buscar esta causa fuera de la voluntad.

Por lo demás, cualquiera que sea la causa de la voluntad, o es justa o injusta. Si es justa, nadie que la obedezca puede pecar, y si es injusta, el que no la obedezca no pecará.

CAPITULO XVIII

¿Puede pecar alguien en aquello que no puede evitar?

50. ¿O es que esta causa es violenta y nos puede obligar por la fuerza en contra de nuestra voluntad? Pero ¿cuántas veces vamos a tener que repetir lo mismo? Recuerda cuanto antes hemos dicho ya del pecado y de la voluntad libre, y si te es difícil retenerlo todo en la memoria, procura retener al menos este breve resumen. Sea cual fuere la causa que mueva a la voluntad, si no se la puede resistir, no hay pecado en ceder; mas, si se la puede resistir, no se ceda a ella, y no habrá pecado. ¿Que puede sorprendernos y engañarnos? Vivamos alerta, para no ser sorprendidos. ¿Que es tanta su astucia que no se puede precaver? Si así es, no puede haber pecado, porque ¿a quién podría argüírsele de pecado en aquello que no está en su mano evitar? ¿Hay pecado? Entonces es que se ha podido evitar.

aut non est voluntas; et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi. Nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi volenti: sed nescio cur aliud te quaerere libeat.

Deinde quaecumque illa causa est voluntatis, aut iusta profecto est, aut iniusta. Si iusta, quisquis ei obtemperaverit non peccabit; si iniusta, non ei obtemperet, et non peccabit.

CAPUT XVIII

An aliquis peccet in eo quod caveri non potest

50. An forte violenta est et cogit invitum? Num eadem toties replicaturi sumus? Reminiscere superiorum, quae a nobis tam multa de peccato et voluntate libera dicta sunt. Sed si laboriosum est omnia mandare memoriae, hoc brevissimum tene. Quaecumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ei ceditur: si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. An forte fallit incautum? Ergo caveat ne fallatur. An tanta fallacia est, ut caveri omnino non possit? Si ita est, nulla peccata sunt. Quis enim peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem: caveri igitur potest.

51. No obstante, hay acciones cometidas con ignorancia, que se reprueban y se las juzga entre las que deben ser corregidas, como leemos en las sagradas Escrituras, pues dice el Apóstol: *He obtenido misericordia porque obré por ignorancia.* Y el Profeta: *De los pecados de mi juventud y de los procedentes de mi ignorancia no te acuerdes, Señor.* Hay también acciones reprobables ejecutadas por necesidad, como cuando quiere el hombre obrar bien y no puede; de aquí lo que dicen también los sagrados Libros: *No hago el bien que quiero hacer, sino que hago el mal que no quiero; El querer está en mi mano, pero no está en mi poder el obrar el bien.* Y este otro pasaje: *La carne tiene deseos contrarios al espíritu, y los del espíritu son contrarios a la carne; el espíritu y la carne de tal manera se oponen mutuamente, que no sois capaces de hacer lo que queréis.* Pero todas estas expresiones son aplicables únicamente a los hombres definitivamente condenados a aquella muerte, la muerte del alma; porque si esta pena no fuera castigo del hombre, sino de la naturaleza, entonces ninguno de dichos actos sería pecado, porque si no deja de ser de aquella condición natural en que fué creado, de manera que no pueda ser mejor, entonces hace lo que debe cuando estas cosas hace. Si el hombre fuera bueno, siendo de otra condición de la que es, y si ahora es malo por ser como es, entonces no está en su mano el ser bueno, ya porque no ve cómo debe ser, ya porque viéndolo no es capaz de ser como ve que debe ser. Y ¿quién duda de que esto es un castigo?

Ahora bien, toda pena, si es justa, es pena del pecado y se la llama castigo; pero si es injusta, puesto que nadie duda que es pena, es indudable que ha sido impuesta al hombre por

51. Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus: ait enim Apostolus: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*[1]; ait et propheta: *Delicta iuventutis et ignorantiae meae ne memineris*[2]. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: nam unde sunt illae voces: *Non enim quod volo facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago;* et illud: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio*[3]; et illud: *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis?*[4] Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium: nam si non est ista poena hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est, ita ut melius esse non possit, ea quae debet facit, cum haec facit. Si autem bonus homo esset, si aliter esset; nunc autem quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse, qualem debere esse se videt: poenam istam esse quis dubitet?

Omnis autem poena si iusta est, peccati poena est, et supplicium nominatur: si autem iniusta est poena, quoniam poenam esse nemo ambigit,

[1] I Tim. 1,13
[2] Ps. 24,7.
[3] Rom. 7,19.
[4] Gal. 5,17.

algún injusto dominador. Pero como dudar de la omnipotencia y de la justicia de Dios sería una locura, debemos proclamar que esta pena de que tratamos es justa y que es debida a algún pecado. Porque no puede darse ninguna potestad dominativa injusta que haya podido substraer el hombre a la autoridad divina ignorándolo Dios, ni tampoco obligarle, como a más débil, bien por el temor, bien por la violencia, a atormentar al hombre con una pena injusta. No queda, pues, sino que la justicia de la pena tenga su fundamento en que el hombre se condene a sí mismo.

52. Y no es de admirar que, como consecuencia de la ignorancia, no goce del libre albedrío de la voluntad, para elegir el bien que debe obrar; ni debe extrañar tampoco que, debido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales a causa de la violencia brutal de la generación humana, le sea imposible llevar a la práctica lo que debe y quiere hacer; porque pena justísima del pecado es que cada cual pierda el don del cual no ha querido usar bien, cuando, de haber querido, pudiera haberlo hecho sin dificultad alguna. Es decir, que es muy justo que pierda el conocimiento de lo que es bueno aquel que a ciencia y a conciencia no obra bien, y que el que no quiso obrar bien cuando podía, pierda el poder cuando quiera.

La ignorancia y la debilidad son realmente los dos castigos penales de toda alma pecadora. De la primera proviene el error, que embrutece, y de la debilidad el temor, que aflige. Ahora bien, aprobar lo falso, tomándolo como verdadero, es equivocarse sin querer, y no poder abstenerse de hacer lo que piden las pasiones, a causa de la resistencia que oponen ellas y a causa de lo que atormentan los vínculos de la carne y de la sangre, no es propio de la naturaleza del hombre, creado

iniusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et iustitia dubitare dementis est, iusta haec poena est, et pro peccato aliquo penditur. Non enim quisquam iniustus dominator aut surripere hominem potuit, velut ignoranti Deo; aut extorquere invito, tanquam invalidiori, vel terrendo vel confligendo, ut hominem iniusta poena cruciaret. Relinquitur ergo ut haec iusta poena de damnatione hominis veniat.

52. Nec mirandum est quod vel ignorando non habeat arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere. Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non facit, amittat scire quid rectum sit; et qui recte facere, cum posset, noluit, amittat posse cum velit.

Nam sunt revera omni peccanti animae duo ista poenalia, ignorantia et difficultas. Ex ignorantia dehonestat error, ex difficultate cruciatus affligit. Sed approbare falsa pro veris, ut erret invitus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi, non posse a libidinosis operibus

por Dios, sino pena del condenado. Mas cuando hablamos de la voluntad libre que tenemos de obrar el bien, y que otorgó Dios al hombre, hablamos de aquella de la cual dotó Dios al hombre cuando lo crió.

CAPITULO XIX

La ignorancia y la debilidad, transmitidas a la humanidad por el pecado de Adán, no excusan a los pecadores de sus pecados

53. Aquí se presenta la cuestión que siempre han acostumbrado a criticar, murmurando entre sí, los hombres, más dispuestos siempre a excusar sus pecados que a acusarlos. Si Adán y Eva pecaron, ¿qué culpa tenemos nosotros, pobres miserables, para nacer con la vergüenza de la ignorancia y las angustias de la debilidad, y para errar desde un principio sin saber qué debíamos hacer, y para que más tarde, cuando comenzamos a conocer las normas de la justicia y a quererlas seguir, nos veamos en la imposibilidad de hacerlo, constreñidos a lo contrario por no sé qué necesidad de la concupiscencia carnal, que se opone tenazmente a ello? A éstos contestaré brevemente que no se alboroten y que dejen de murmurar contra Dios. Quizá se quejarían con razón si no hubiera habido ningún hombre vencedor del error y de la concupiscencia; pero hallándose presente al hombre siempre y en todas partes el Señor, que, valiéndose de todas las criaturas, de mil modos llama hacia sí al que de él se aparta; que enseña al creyente, consuela al que espera, exhorta al que le ama, ayuda al que

temperare, non est natura instituti hominis, sed poena damnati. Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur.

CAPUT XIX

Peccantes ignorantiam et difficultatem transfusa in se ex Adae peccato vitia ne excusent

53. Hic occurrit illa quaestio, quam inter se murmurantes homines rodere consueverunt, qui quodlibet aliud in peccando quam se accusare parati sunt. Dicunt enim: Si Adam et Eva peccaverunt, quid nos miseri fecimus, ut cum ignorantiae caecitate, et difficultatis cruciatibus nasceremur, et primo erraremus nescientes quid nobis esset faciendum; deinde ubi nobis inceperent aperiri praecepta iustitiae, vellemus ea facere, et renitente carnalis concupiscentiae nescio qua necessitate non valeremus? Quibus breviter respondetur ut quiescant, et adversus Deum murmurare desistant. Recte enim fortasse quererentur, si erroris et libidinis nullus hominum victor existeret: cum vero ubique sit praesens, qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem, consoletur sperantem, diligentem adhortetur, conantem adiuvet,

se esfuerza y que escucha al que le invoca, no se te imputa como culpa precisamente lo que ignoras con ignorancia invencible, sino la negligencia en procurar saber lo que ignoras; ni tampoco se te imputa como culpa el que no puedas dar tú la salud a tus miembros heridos, sino el que desprecies a quien quiere y puede curarte. Estos, éstos son tus propios pecados. A ningún hombre se le ha privado de la facultad de saber inquirir útilmente lo que para su daño ignora, y que debe confesar humildemente su debilidad, a fin de que venga en su ayuda aquel que ni se equivoca ni se fatiga cuando viene en socorro de los que así le invocan y así se humillan.

54. El mal que alguien hace por ignorancia y el no poder hacer el bien que desea hacer se llaman pecados porque tienen su origen en aquel primer pecado, cometido libremente por Adán; éstos no son más que consecuencia de aquél.

Del mismo modo que llamamos lengua no sólo al miembro que movemos dentro de nuestra boca al hablar, sino también a lo que se sigue de esta modulación, esto es, a la forma y contextura de las palabras, según las cuales a una llamamos lengua griega y a otra latina, así también no sólo llamamos pecado al que propiamente es pecado, porque procede de la voluntad libre con advertencia de la razón, sino también a todo lo que necesariamente se haya de seguir del pecado, como castigo del mismo; del mismo modo, una cosa entendemos por la palabra naturaleza cuando hablamos en sentido propio, es decir, cuando queremos significar la naturaleza humana, que dió Dios al hombre cuando le creó en el estado de inocencia, y otra cuando hablamos de esta en que, como consecuencia del castigo impuesto al primer hombre, nacemos sujetos a la muerte, ignorantes y esclavos de la concupiscencia, del cual estado dice el Apóstol: *Hemos sido, como los demás, hijos de ira por naturaleza.*

exaudiat deprecantem; non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volentem sanare contemnis: ista *tua propria peccata sunt. Nulli enim homini ablatum est scire utiliter* quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat.

54. Nam illud quod ignorans quisque non recte facit, et quod recte volens facere non potest, ideo dicuntur peccata, quia de peccato illo liberae voluntatis originem ducunt: illud enim praecedens meruit ista sequentia.

Nam sicut linguam dicimus non solum membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundum quem modum dicitur alia lingua graeca, alia latina: sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate et ab sciente committitur; sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est. Sic etiam ipsam naturam aliter dicimus, cum proprie loquimur, naturam hominis, in qua primum in suo genere inculpabilis factus est: aliter istam, in qua ex illius damnati poena, et mortales et ignari et carni subditi nascimur; iuxta quem modum dicit Apostolus: *Fuimus enim et nos naturaliter filii irae, sicut et caeteri* [1].

CAPITULO XX

SEA CUAL FUERE LA VERDADERA DOCTRINA ACERCA DEL ORIGEN DE LAS ALMAS, NO ES UNA INJUSTICIA EL QUE LAS CONSECUENCIAS PENALES DEL PECADO DE ADÁN HAYAN PASADO A SUS DESCENDIENTES

55. Justamente plugo a Dios, supremo moderador de todas las cosas, que naciésemos de esta primera pareja, Adán y Eva, en las tinieblas de la ignorancia, en lucha con las pasiones y sujetos a la muerte, por la razón de que ellos, después de haber pecado, quedaron sujetos al error, a las pasiones y a la muerte, a fin de que en el mismo nacimiento del hombre se manifestase primeramente la justicia divina, castigando al pecado, y en el curso de su vida la misericordia del Redentor; pues no se le privó de la felicidad al primer hombre, condenado por la culpa tan absolutamente, que por ello quedara también privado de la fecundidad. Podía, por tanto, surgir de su descendencia, aunque carnal y mortal, algún vástago que llegara a ser entre los hombres honra y gloria del mundo.

Ahora bien, que pudieran darse hijos mejores que él, no era equitativo; pero, a fin de que cualquiera, mediante su conversión a Dios, pudiera verse libre del castigo que le había merecido su aversión original de Dios, convenía que no sólo no se viera rechazado al pretenderlo, sino que se viera positivamente favorecido. De este modo demostraba el Creador de

CAPUT XX

POENALES DEFECTUS IN ADAE POSTEROS HAUD INIUSTE DEMANASSE, QUAECUMQUE DEMUM VERA SIT DE ANIMARUM ORIGINE SENTENTIA

55. Ut autem de illo primo coniugio, et cum ignorantia, et cum difficultate, et cum mortalitate nascamur, quoniam illi cum peccavissent, et in errorem, et in aerumnam, et in mortem praecipitati sunt, rerum moderatori summo Deo iustissime placuit; ut et in ortu hominis originaliter appareret iustitia punientis, et in provectu misericordia liberantis. Non enim damnato primo homini sic adempta est beatitudo, ut etiam fecunditas adimeretur. Poterat enim et de prole eius, quamvis carnali et mortali, aliquod in suo genere fieri decus ornamentumque terrarum.

Iamvero ut meliores gigneret quam ipse esset, non erat aequitatis: sed ex conversione ad Deum, ut vinceret quisque supplicium quod origo eius ex aversione meruerat, non solum volentem non prohiberi, sed etiam

[1] Eph. 2,3.

todas las cosas con cuánta facilidad hubiera podido el hombre mantenerse en el estado en que fué creado si hubiera querido, siendo así que su descendencia ha podido superar los vicios de origen.

56. En segundo lugar, en el supuesto de que haya sido creada por Dios una sola alma, de la cual traen su origen todas las almas de todos los hombres que vienen a este mundo, ¿quién puede decir que no haya pecado él, habiendo pecado el primer hombre?

Si, por el contrario, las almas se forman una a una en cada uno de los que van naciendo, entonces no es injusto, sino muy conveniente y puesto en razón, que los deméritos de la primera sean connaturales a la siguiente y que el mérito de la segunda sea connatural a la primera. Y si al Creador plugo manifestar que la dignidad de una naturaleza espiritual la eleva muy por encima de las criaturas corporales a un grado tal que la profundidad a que ha llegado un alma en su caída puede ser el punto de origen de otra alma, ¿qué de inconveniente o indigno puede ver alguien en ello? La ignorancia y la debilidad en que cae el alma pecadora con razón se llama pena, porque antes de este estado fué indudablemente mejor. Si, pues, un alma, no sólo antes del pecado, sino antes de vivir cualquier género de vida, ha comenzado por ser tal cual ha llegado a ser otra alma anterior a ella después de una vida culpable, aun esto es un gran bien, por el que debe dar muchas gracias a su Creador, porque en sus mismos orígenes y comienzos es superior a cualquier cuerpo, por perfecto que se le suponga. No son, efectivamente, bienes mediocres no sólo el ser alma, que ya por el mero hecho de serlo aventaja a todo cuerpo, sino el tener la facultad, con la gracia de Dios, de perfeccionarse a sí misma y poder adquirir y poseer con pia-

adiuvari oportebat; etiam sic enim rerum Creator ostendit quanta facilitate potuisset homo, si voluisset, retinere quod factus est, cum proles eius potuit etiam superare quod nata est.

56. Deinde, si una anima facta est, ex qua omnium hominum animae trahuntur nascentium, quis potest dicere non se peccasse, cum primus ille peccavit?

Si autem singillatim fiunt in unoquoque nascentium, non est perversum, imo convenientissimum et ordinatissimum apparet, ut malum meritum prioris, natura sequentis sit; et bonum meritum sequentis, natura prioris sit. Quid enim indignum, si etiam sic voluit Creator ostendere, usque adeo excellere creaturis corporeis animae dignitatem, ut ab eo gradu possit esse ortus alterius, ad quem alterius perductus est occasus? Nam cum ad ignorantiam difficultatemque pervenerit illa peccatrix, ideo poena recte dicitur, quia melior ante hanc poenam fuit. Si ergo altera talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam suam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde Conditori suo gratias agat; quia ipse ortus eius et inchoatio quovis perfecto corpore est melior. Non enim mediocria bona sunt, non solum quod anima est, qua natura iam omne corpus praecedit: sed etiam quod

dosos ejercicios todas las virtudes, mediante las cuales puede verse libre de las dificultades de vencer en la lucha y de la ceguera de la ignorancia.

Siendo esto así, no será la ignorancia y los desfallecimientos castigo del pecado para las almas que vienen a la existencia, sino un estímulo para hacerse mejores y un principio de su perfección. No es poco haber recibido con anterioridad a todo mérito de buenas obras la facultad de juzgar, gracias a la cual antepone el alma la sabiduría al error y la quietud a la lucha, a fin de poder llegar por la constancia en el trabajo a conseguir la sabiduría y el reposo, que no le corresponden por nacimiento.

Y si no quisiere trabajar con este fin, entonces es cuando con razón será considerado como reo de pecado, como quien no ha querido usar bien de la facultad que ha recibido. Porque, si bien ha nacido en la ignorancia y rodeada de dificultades, no obstante, ninguna necesidad la constreñía a permanecer de quieto en la condición en que nació. Y en verdad que nadie sino Dios omnipotente pudo ser el Creador de estas almas, que creó antes de que pudieran amarle, y que amándolas les da vida, y que, amado después por ellas, las perfecciona a las que, antes de que existan, las da el ser y el poder ser bienaventuradas si aman a quien les dió tal ser y tal vida.

57. Y si admitimos que preexisten a su unión con el cuerpo en los secretos de Dios y que desde allí son enviadas para animar y gobernar los cuerpos de cada uno de los hombres que van naciendo, es indudable que son enviadas con esta misión, a saber: la de gobernar este cuerpo, que ha nacido sujeto a la pena del pecado, es decir, a la muerte, debido al pecado del primer hombre; han sido enviadas a él para dominarlo por la virtud, para someterlo a una ordenadísima y legítima

facultatem habet, ut adiuvante Creatore seipsam excolat, et pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab ignorantia caecante liberetur.

Quod si ita est, non erit nascentibus animis ignorantia et difficultas supplicium peccati, sed proficiendi admonitio, et perfectionis exordium. Non enim ante omne meritum boni operis parum est accepisse naturale iudicium, quo sapientiam praeponat errori, et quietem difficultati, ut ad haec non nascendo, sed studendo perveniat.

Quod si agere noluerit, peccati rea iure tenebitur, tanquam quae non bene usa sit ea facultate quam accepit. Quamquam enim in ignorantia et difficultate nata sit, non tamen ad permanendum in eo quod nata est, aliqua necessitate comprimitur: neque omnino potuit nisi Deus omnipotens esse etiam talium creator animarum, quas et non dilectus ipse faciat, et diligens eas reficiat, et dilectus ipse perficiat; qui et non existentibus praestat ut sint, et amantibus eum a quo sunt praestat ut beatae sint.

57. Si vero in Dei aliquo secreto iam existentes animae mittuntur ad inspiranda et regenda corpora singulorum quorumque nascentium, ad hoc utique mittuntur officium, ut corpus quod de poena peccati, hoc est mortalitate primi hominis, nascitur, bene administrando, id est castigando per

servidumbre y así adquirir también para él ordenada y progresivamente, en tiempo oportuno, el trono de la incorruptibilidad celestial.

Cuando las almas entran en esta vida y se ocultan en estos miembros mortales para gobernarlos, es preciso que den al olvido la vida pasada y acepten los trabajos de la presente. De donde se sigue que aquella ignorancia y desfallecimiento que fueron en el primer hombre castigo de su caída mortal, para expiar la miseria de su alma, es en estas almas como la puerta por donde entran a recuperar la incorruptibilidad corporal. En este caso tampoco se llaman pecados la ignorancia y los desfallecimientos sino en cuanto que el cuerpo, que procede por generación de un pecador, causa en las almas que vienen a unirse a él la ignorancia y la debilidad, que no deben imputarse como culpa ni a las almas ni al Creador.

El les dió, en efecto, el poder obrar bien en el desempeño de deberes penosos y les enseñó el camino de la fe en medio de las tinieblas de la ignorancia; les concedió, sobre todo, aquel discernimiento en virtud del cual toda alma reconoce que debe inquirir lo que para su daño ignora; que debe ser perseverante en el cumplimiento del deber, por costoso que sea, hasta vencer la dificultad de obrar bien, y que debe implorar el auxilio del Creador, a fin de que secunde sus esfuerzos. Hasta él mismo preceptúa este empeño tenaz, ora extrínsecamente por medio de las leyes, ora hablando íntimamente al corazón y preparando la gloria de aquella dichosísima ciudad a los vencedores de aquel que, después de haber subyugado al hombre mediante los más pérfidos consejos, le precipitó en la más grande miseria, miseria que éstos toman sobre sí para vencerle a su vez con fe inquebrantable. Combate muy glorioso

virtutes, et ordinatissimae atque legitimae servituti subiiciendo, etiam ipsi comparent ordine atque tempore opportuno caelestis incorruptionis locum.

Quae cum introeunt in hanc vitam, subeuntque gestanda membra mortalia, subeant etiam necesse est et oblivionem vitae prioris, et praesentis laborem: unde illa ignorantia et difficultas consequitur, quod in primo homine supplicium mortalitatis fuit, ad animi expendendam miseriam: in istis autem ianua ministerii ad reparandam corporis incorruptionem. Nam hoc quoque modo non dicuntur ista peccata, nisi quia caro de propagine veniens peccatoris, venientibus ad se animis hanc ignorantiam et difficultatem facit; quae neque his, neque Creatori tanquam culpanda tribuatur.

Dedit enim ille et facultatem bene operandi in laboriosis officiis, et viam fidei in oblivionis caecitate; iudicium illud vel maxime, quod anima omnis et quaerendum esse concedit quod inutiliter nescit, et perseveranter in officiosis laboribus enitendum ad evincendam recte faciendi difficultatem, et opem a Creatore implorandam, ut conantem adiuvet; qui vel extrinsecus lege, vel in intimis cordis allocutione conandum esse praecepit, et praeparat civitatis beatissimae gloriam triumphantibus de illo qui primum hominem ad istam miseriam perduxit victum pessima suasione;

éste, en que se vence al demonio tomando sobre sí el mismo castigo en el que él se gloriaba de haber precipitado al hombre después de haberle vencido. Mas cualquiera que, cautivado por el amor de esta vida, fuere negligente en este combate, no podrá en modo alguno imputar con razón al imperio del rey la pena de su deserción, sino que, por el contrario, se verá sometido al Señor de todas las cosas y relegado por él al lugar que le corresponde en los dominios de aquel a cuyas órdenes le plugo militar, haciendo traición a su legítima bandera.

58. Y si admitimos que las almas, antes de su unión con el cuerpo, habitan otras regiones, y que no las envía Dios Nuestro Señor, sino que vienen ellas a unirse voluntariamente con los cuerpos, entonces fácilmente se comprende que todo cuanto se refiere a su ignorancia y flaqueza en la lucha es consecuencia del acto de su propia voluntad, y que de ningún modo debe culparse de esto al Creador. Y aun cuando él mismo las hubiera enviado, como quiera que en el mismo estado de ignorancia y de flaqueza no les ha quitado ni la libre voluntad de pedir, ni de investigar, ni de insistir, y está dispuesto a dar a los que le pidan, a manifestarse a los que le busquen y a abrir a los que llamen, no sería culpable absolutamente de nada. En este supuesto, a los hombres diligentes y de buena *voluntad en vencer la ignorancia y las dificultades les daría* la corona de la gloria como premio de su victoria, y a los negligentes y que desean excusar sus pecados con su propia debilidad no les echaría en cara como un pecado su propia ignorancia e impotencia, pero les castigaría, por haber preferido permanecer envueltos en la ignorancia y en las dificultades antes que llegar a ver la verdad y a vencer las dificultades mediante el deseo de inquirir y aprender y mediante la humildad de la confesión y de la oración.

quam miseriam isti suscipiunt ad eum vincendum optima fide. Non enim parvae gloriae militia est diabolum vincere eodem suscepto supplicio, quo se ille hominem victum perduxisse gloriatur. Quisquis autem hoc istius vitae captus amore neglexerit, nullo pacto iuste flagitium desertionis suae regis imperio deputabit: sed erit potius sub omnium Domino in eius partibus ordinatus, cuius turpe stipendium ut castra sua desereret, adamavit.

58. Si autem alibi animae constitutae non mittuntur a Domino Deo, sed sua sponte ad inhabitanda corpora veniunt; facile est iam hoc videre, quidquid ignorantiae difficultatisque secutum fuerit earum propriam voluntatem, nullo modo Creatorem hinc esse culpandum: quandoquidem etiamsi eas ipse misisset, quibus etiam in ipsa ignorantia et difficultate liberam voluntatem petendi et quaerendi et conandi non abstulit, daturus petentibus, demonstraturus quaerentibus, pulsantibus aperturus, omnino extra culpam esset. Hanc enim ignorantiam et difficultatem studiosis et benevolis evincendam, ad coronam gloriae valere praestaret: negligentibus autem et peccata sua de infirmitate defendere volentibus, non ipsam ignorantiam difficultatemque pro crimine obiiceret; sed quia in eis potius permanere, quam studio quaerendi atque discendi, et humilitate confitendi atque orandi, ad veritatem ac facilitatem pervenire voluerunt, iusto supplicio vindicaret.

CAPITULO XXI

En qué materias es pernicioso el error

59. De estas cuatro opiniones acerca del origen del alma, a saber: la de que se transmite por generación, la de que se forma cada una en cada uno de los que nacen, la de la preexistencia en algún lugar, desde el cual son enviadas por Dios a los cuerpos, y la que dice que desde este lugar vienen ellas espontáneamente, conviene no declararse afirmativamente por ninguna a la ligera, porque los comentaristas católicos de los Libros santos, debido, sin duda, a su obscuridad y perplejidad, aún no han desentrañado y esclarecido esta cuestión, o si lo han hecho ya, aún no han llegado a nuestras manos sus escritos. Contentémonos por ahora con estar firmes en la fe, que no nos permite pensar nada falso e indigno acerca de la substancia del Creador; pues a él se va por el camino de la piedad. Porque, si sintiéramos de él cosa distinta de lo que es, nuestro esfuerzo no nos conduciría a la felicidad, sino que daríamos necesariamente en la vanidad. Respecto de las criaturas, aunque tengamos de ellas una opinión distinta de lo que corresponde a la realidad, *no hay en ello peligro alguno*, con tal que no la demos por bien sabida y cierta, pues no se nos manda tender hacia las criaturas para ser felices, sino hacia el mismo Creador; y es claro que, si tuviéremos acerca de él convicciones firmes, distintas de las que conviene y disconformes con lo que es la realidad, caeríamos en un error, el más lamentable. Nadie puede llegar a la vida bienaventurada pretendiendo alcanzar lo que no existe, o que, si existe, no hace feliz a nadie.

CAPUT XXI

Error qua in re perniciosus

59. Harum autem quatuor de anima sententiarum, utrum de propagine veniant, an in singulis quibusque nascentibus novae fiant, an in corpora nascentium iam alicubi existentes vel mittantur divinitus, vel sua sponte labantur, nullam temere affirmare oportebit. Aut enim nondum ista quaestio a divinorum Librorum catholicis tractatoribus pro merito suae obscuritatis et perplexitatis evoluta atque illustrata est; aut si iam factum est, nondum in manus nostras huiuscemodi litterae pervenerunt. Tantum adsit fides nihil de substantia Creatoris falsum indignumque sentiendi. Ad illum enim tendimus itinere pietatis. Si ergo aliud de illo senserimus quam est, intentio nostra non in beatitatem, sed in vanitatem nos ire compellet. De creatura vero si quid aliter quam sese habet senserimus, dummodo non id pro cognito perceptoque teneamus, nullum periculum est. Non enim ad creaturam iubemur tendere ut efficiamur beati, sed ad ipsum Creatorem: de quo si aliud quam oportet ac sese res habet, nobis persuadetur, perniciosissimo errore decipimur. Ad hoc enim pergendo, quod aut non est, aut, si est, non facit beatos, ad beatam vitam nullus pervenire potest.

60. Mas para llegar a la contemplación de la eterna verdad, de modo que podamos gozarla y unirnos a ella, se nos ha provisto, a través de las cosas temporales, de un medio proporcionado a nuestra debilidad, y es que, respecto de las cosas pasadas y futuras, creamos sólo lo que sea suficiente para la jornada de los que caminan a la eternidad. La autoridad preeminente de esta norma de fe está siempre garantizada por la misericordia divina, que incesantemente vela por ella. Las cosas presentes, por lo que a las mismas criaturas se refiere, vemos que son transeúntes, como nos lo atestigua la movilidad y mutabilidad del cuerpo y del alma. Pero respecto de todo lo que no percibimos en los cuerpos y en las almas no podemos tener idea alguna.

Por consiguiente, todo cuanto se nos diga con carácter de pretérito o de futuro respecto de cualesquiera criatura, en orden a que lo creamos, como garantizado por la autoridad divina, debemos creerlo sin género de duda, por más que nuestros sentidos no hayan podido darnos cuenta de todo o de parte de lo ya pasado, ni puedan dárnosla aún de todo o nada de lo futuro, porque es éste un medio muy poderoso para afirmar más y más nuestra esperanza y de avivar más y más nuestro amor, al ponernos de manifiesto en el curso regular y ordenado de los tiempos cuán grande es el empeño que pone Dios en salvarnos.

Por el contrario, todo error que se cubre con el manto de la autoridad divina fácilmente puede desenmascararse, sobre todo si se le convence de que cree o afirma que hay alguna otra naturaleza mudable, además de las criaturas de Dios, o que hay algo mudable en la naturaleza de Dios, o si defiende que la substancia divina es más o menos que la Trinidad, es decir, más o menos que la unidad de naturaleza y trinidad de perso-

60. Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea perfrui eique inhaerere valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est, ut quantum itineri sufficit ad aeterna tendentium, praeterita et futura credamus. Quae fidei disciplina, ut auctoritate praepolleat, divina misericordia gubernatur. Praesentia vero, quantum ad creaturam pertinet, in corporis et animi mobilitate et mutabilitate, quasi transeuntia sentiuntur. In quibus quidquid non experimur, cognitione qualicumque tenere non possumus.

Quaecumque ergo nobis de quibuscumque creaturis vel praeterita vel futura divina auctoritate credenda narrantur, quamvis partim priusquam ea sentire potuerimus praeterierint, partim nondum in nostros sensus pervenerint: tamen quia plurimum valent ad roborandam spem nostram, et exhortandam dilectionem, dum nobis commendant per ordinatissimam seriem temporum quam non negligat liberationem nostram Deus, sine ulla dubitatione credenda sunt.

Sed quisquis error personam sibi divinae auctoritatis assumit, ea maxime ratione refellitur, si aut aliquam vel mutabilem speciem praeter creaturam Dei, aut aliquam mutabilem speciem in substantia Dei credere aut affirmare convincitur, eamque substantiam Dei vel plus vel minus

nas. Trinidad cuya inteligencia procura piadosa y sabiamente, pero con todo empeño y diligencia, el pensamiento cristiano, y a este fin tienden todos sus progresos. De la unidad e igualdad de la Trinidad y de la propiedad de cada una de las personas no vamos a tratar aquí, porque hacer algunas consideraciones acerca de Dios Nuestro Señor como autor, gobernador y autor de todas las cosas que pertenecen a la fe que salva, y con las cuales ayuda poderosamente la piedad de los que son como niños de pecho en la fe y de los que comienzan a elevarse sobre las cosas terrenas a las celestiales, es empresa facilísima y realizada ya por muchos; y el tratar todo lo relativo a la Trinidad y a fondo, de modo que toda inteligencia humana se vea como obligada, en cuanto es posible en esta vida, a asentir a razonamientos claros y evidentes sobre esta cuestión, es empresa muy difícil y poco accesible, no sólo a la palabra, sino al entendimiento de cualquier hombre, o por lo menos al nuestro.

Así que continuemos por ahora con lo que nos propusimos, contando con la ayuda de Dios y en cuanto lo permitan nuestras fuerzas. Y primeramente creamos sin género de duda todo cuanto se nos propone sobre el pasado o porvenir, referente a las criaturas, que pueda hacer más recomendable la integridad y pureza de nuestra religión, excitándonos a un sincerísimo amor de Dios y del prójimo. Y debemos defender nuestra fe en contra de los herejes, hasta llegar a quebrantar su infidelidad por el peso de la autoridad o a demostrarles, en cuanto pueda ser, primero, que no es una insensatez el creer tales cosas, y después, que lo es, y muy grande, el no creerlas. Sin embargo, conviene refutar las falsas opiniones, no tanto acerca de las cosas pasadas y futuras como de las presentes, y sobre

quam Trinitatem esse contendit: cui Trinitati pie sobrieque intelligendae omnis excubat vigilantia christiana, et omnis eius provectus intenditur. De cuius Trinitatis unitate et aequalitate, et singularum in ea personarum quadam proprietate, non hic locus est disserendi. Nam commemorare quaedam de Domino Deo auctore et formatore et ordinatore rerum omnium, quae ad saluberrimam fidem pertineant, et quibus lactens atque a terrenis in caelestia sese attollere incipiens, utiliter adminiculetur intentio, et factu facillimum et a plerisque iam factitatum est: pertractare autem istam totam, atque ita versare quaestionem, ut perspicuae rationi, quantum in hac vita datur, omnis humana intelligentia subiugetur, non modo eloquio, sed ne cogitatione quidem vel cuiquam hominum, vel certe nobis satis expeditum et facile aggrediendum videri potest.

Nunc ergo ut quod instituimus, quantum adiuvamur, et quantum sinimur peragamus: quaecumque nobis, quantum ad creaturam pertinet, vel narrantur praeterita, vel praenuntiantur futura, quae ad commendandam valeant integram religionem, excitando nos ad sincerissimam dilectionem Dei et proximi, sine dubitatione credenda sunt: adversus incredulos autem hactenus defendenda, ut vel mole auctoritatis infidelitas eorum obteratur, vel eis ostendatur, quantum potest, primo quam non sit stultum talia credere, deinde quam sit stultum talia non credere. Verumtamen falsam doctrinam non tam de praeteritis et fu-

todo acerca de las cosas inconmutables, y refutarlas, en cuanto sea posible, con razones evidentes.

61. Claro está que en la serie de las cosas temporales se ha de preferir la esperanza del porvenir al sondeamiento de lo pasado, pues en los mismos Libros divinos las cosas que se cuentan como pasadas, con frecuencia encierran en sí una figura, o una promesa, o una prueba de las futuras. Además de que, respecto de los acontecimientos de la vida presente, prósperos o adversos, pocos se preocupan de saber qué es lo que en realidad ha sucedido, y, por el contrario, la fuerza de la corriente de nuestras inquietudes gira en derredor de lo que esperamos como futuro. No sé en virtud de qué sentido íntimo y natural consideramos todas aquellas cosas que nos han sucedido, por lo mismo que ya pasaron, en orden al momento actual, feliz o desgraciado, como si nunca hubieran sucedido.

¿Qué me puede perjudicar, efectivamente, el ignorar cuándo comencé a existir, si sé que actualmente existo y espero que he de poder continuar existiendo? No es en lo pasado donde yo me fijo principalmente, como para avergonzarme de un error perniciosísimo, si de las cosas pasadas opino de otro modo distinto de como en realidad fueron, sino que lo que me preocupa y en lo que pienso, teniendo por guía la misericordia de mi Creador, es en lo que he de ser. Si acerca de lo que he de ser y acerca de aquel ante quien he de comparecer creyere o pensare cosa distinta de lo que es la verdad, éste sí que sería un error, del que debería precaverme a toda costa, a fin de que no me sucediera, o que no preparase lo necesario, o que no pudiese llegar al mismísimo término de mis aspiraciones.

Así como para comprar un vestido en nada me perjudicaría el haberme olvidado del pasado invierno, y sí me perjudicaría

turis, quam de praesentibus et maxime de incommutabilibus oportet refellere, et quantum datur, perspicua ratione convincere.

61. Sane in serie temporalium inquisitioni praeteritorum futurorum exspectatio praeferenda est: quandoquidem etiam in divinis Libris ea quae praeterita narrantur, vel praefigurationem futurorum, vel pollicitationem, vel testificationem prae se gerunt. Et revera in iis etiam, quae ad hanc vitam pertinent, prosperis adversisque rebus, quid quisque fuerit non satis curat: in id vero quod futurum speratur, sese omnis curarum aestus agglomerat. Nescio quo quippe intimo naturalique sensu, ea quae nobis acciderunt, quoniam transacta sunt, sic habentur ad momentum felicitatis et miseriae, quasi nunquam accidissent.

Quid igitur mihi obest, si esse quando coeperim nescio, cum esse me noverim, nec futurum esse desperem? Non enim in praeterita me attendo, ut tanquam errorem perniciosissimum verear, si aliter de iis sensero quam fuerunt: sed in id quod futurus sum, cursum dirigo duce misericordia Conditoris mei. De hoc igitur quod futurus sum, et de illo apud quem futurum sum, si aliter quam veritas sese habet credidero aut sensero, vehementer cavendus est error; ne mihi aut necessaria non praeparem, aut ad eum ipsum finem propositi mei dum aliud pro alio mihi videtur, pervenire non possim.

Quamobrem, sicut ad comparandam vestem nihil mihi obesset, si

el no creer que se aproxima el venidero, del mismo modo nada perjudicará a mi alma si acaso ha olvidado lo que antes ha sufrido, si actualmente advierte y tiene muy presente para qué cosas se la avisa que se prepare en lo futuro. Y así como, por ejemplo, al que navega hacia Roma ningún inconveniente le vendría de haberse olvidado del puerto del cual zarpó la nave, con tal de que no ignorara hacia qué lado del lugar en que se halla debería enfilar la proa, y, por el contrario, de nada le serviría acordarse de la costa de donde partió si, ignorando la verdadera situación del puerto romano, chocase en un escollo, así también nada me puede perjudicar a mí el no saber cuándo comencé la carrera de la vida si sé el fin al que debo llegar y en el que debo descansar. Ni me serviría de nada la memoria o conjetura acerca de los comienzos de mi vida si, sintiendo acerca de Dios, que es el único fin verdadero de la actividad del alma, cosa distinta de lo que es digno de él, diese en los escollos del error.

62. Al hablar así no crea nadie que pretendo censurar ni impedir que los que puedan investiguen, fundados siempre en las Escrituras, divinamente inspiradas, si el alma desciende por vía de generación del alma del generante, o surge cada una en el mismo cuerpo que cada una va a animar, o si desde alguna región ignorada son enviadas por Dios para animar y gobernar al cuerpo, o si desde allí vienen ellas espontáneamente con este mismo fin, en caso de que el interés razonable de resolver alguna cuestión necesaria exija considerar y discutir estas hipótesis, o en caso de que, libres de cuestiones de más interés, tengan tiempo para inquirir y discutir éstas. Sino que he dicho lo que precede, a fin de que nadie, respecto de esta cuestión del origen del alma, censure temerariamente al que no opina como él, fundado quizá en razones más sólidas y humanas que las suyas, y también, y sobre todo, para que, si alguien hubiere podido llegar en esta cuestión a alguna conclusión clara y cierta, no vaya a pensar por eso que los demás han perdido la esperanza de los bienes futuros por el hecho de que no saben o no recuerdan cuáles han sido los comienzos de su existencia.

praeteritae hiemis oblitus essem, obesset autem si futurum frigus imminere non crederem: ita nihil oberit animae meae, si oblita est quid forte pertulerit, si modo diligenter advertat et teneat quo se deinceps parare moneatur. Et sicut, verbi gratia, Romam naviganti nihil noceret si excidisset animo, a quo littore navem solverit, dum tamen ab eo loco ubi esset non ignoraret quo proram dirigeret; nihil autem prodesset meminisse littoris unde iter exorsus sit, si de romano portu falsum aliquid existimans, in saxa incidisset: ita neque si non tenuero initium temporis vitae meae, quidquam mihi oberit scienti quo fine requiescam nec prodesset aliquid illa sive memoria sive coniectura finis est, aliter quam dignum est opinatus, in scopulos erroris irruerem.

62. Nec iste sermo ad id valuerit, ut quisquam nos prohibere arbitretur ut quaerant qui potuerint secundum Scripturas divinitus inspiratas, utrum anima de anima propagetur, an suo cuique animanti singulae in ipso fiant, an ad regendum animandumque corpus divino nutu alicunde mittantur, vel propria voluntate se insinuent: si vel alicuius expediendae necessariae quaestionis ratio flagitat ista considerare atque discutere, vel a rebus magis necessariis otium ad haec quaerenda et disserenda conceditur. Verum ad id potius ista dixerim, ne quis in re tali vel temere succenseat ei qui suae opinioni humaniore fortasse dubitatione non cedit: aut etiam si quid hinc certi quisquam et liquidi comprehenderit, ideo putet alium spem perdidisse futurorum, quia praeterita exorsa non recolit.

CAPITULO XXII

Si la ignorancia y la debilidad fueran connaturales al hombre, no por eso dejaría de haber razón para alabar al Creador

63. Pero, sea de esto lo que fuere, ora la omitamos por completo, ora la dejemos para ocasión más oportuna, es lo cierto que la presente cuestión no impide en modo alguno la evidencia de que las almas pagan las penas debidas a sus pecados, impuestas por la integérrima, justísima, inviolable e inconmutable majestad y substancia del Creador, y de que estos pecados, como ya antes dijimos, a nadie se han de atribuir sino a su propia voluntad, ni hay para qué preguntar por otra causa última de los mismos.

64. En el supuesto de que la ignorancia y las dificultades de la lucha sean naturales, a partir de este estado, debe el alma comenzar a progresar y a elevarse al conocimiento y a la quietud, hasta que consiga llegar a la vida bienaventurada. Mas, si por su propia voluntad se mostrara negligente en progresar de esta manera en el amor y en la piedad, para lo cual no se le ha negado el poder, justísimamente se vería envuelta en una más grave ignorancia y más graves

CAPUT XXII

Ignorantia et difficultas, si naturalis est homini, non propterea deest unde laudetur Creator

63. Quoquo modo autem se istud habeat, sive omnino omittendum, sive *nunc differendum et alias considerandum sit*, praesens tamen quaestio non impeditur, quominus appareat integerrima et iustissima et inconcussa atque incommutabili maiestate et substantia Creatoris, supplicia peccatorum suorum animas luere: quae peccata, ut iam diu disseruimus, nonnisi propriae voluntati earum tribuenda sunt, nec ulla ulterior peccatorum causa quaerenda.

64. Ignorantia vero et difficultas si naturalis est, inde incipit anima proficere, et ad cognitionem et requiem, donec in ea perficiatur vita beata, promoveri. Quem profectum in studiis optimis atque pietate, quorum facultas ei non negata est, si propria voluntate neglexerit, iuste

dificultades, que tendrían ya carácter penal, y relegada a la categoría de las cosas inferiores, conforme al orden y armonía admirable que preside el gobierno de las criaturas.

No se le imputa al alma como pecado lo que naturalmente ignora ni lo que naturalmente no puede, sino la falta de diligencia en aprender y el que para obrar rectamente no pone un empeño digno de la felicidad que se trata de conseguir. El decir que no sabe y que no puede es propio del niño, cuya ignorancia y dificultad de expresión no sólo está exenta de culpas ante las leyes de los gramáticos, sino que hay en ello algo de agradable y encantador al sentimiento humano, pues, no ha habido en él negligencia alguna viciosa en adquirir aquella facultad, ni ha perdido tampoco culpablemente lo que había adquirido. De suerte que, si la bienaventuranza consistiese para nosotros en la elocuencia y se considerase como un pecado el quebrantar las leyes de la pronunciación, como se considera un pecado la violación de las leyes del orden moral, a nadie se le imputaría como pecado el defecto natural de pronunciación propio de la edad infantil, por haber partido de ésta para conseguir la elocuencia; pero evidentemente sería culpado con toda justicia si por su mala voluntad hubiera vuelto a los defectos de la infancia o hubiera querido permanecer en ellos.

Del mismo modo, si la ignorancia de la verdad y la dificultad de tender hacia el bien es natural al hombre y de ellas debe partir para llegar a alcanzar la felicidad consiguiente a la posesión de la sabiduría y de la quietud, nadie le imputará razonablemente como pecado esta partida desde su principio natural. En cambio, si no quisiera progresar o quisiera volver a retroceder a los principios, con justicia y razón se vería obligado a sufrir la pena debida a su pecado.

in graviorem, quae iam poenalis est, ignorantiam difficultatemque praecipitatur, decentissimo et convenientissimo rerum moderamine in inferioribus ordinata.

Non enim quod naturaliter nescit et naturaliter non potest, hoc animae deputatur in reatum; sed quod scire non studuit, et quod dignam facilitati comparandae ad recte faciendum operam non dedit. Loqui enim non nosse atque non posse, infanti naturale est: quae ignorantia difficultasque sermonis non modo inculpabilis sub grammaticorum legibus, sed etiam humanis affectibus blanda et grata est; non enim ullo vitio illam facultatem comparare neglexit, aut ullo vitio quam compararat amisit. Itaque, si nobis in eloquentia esset beatitudo constituta, atque ita crimini duceretur cum peccatur in linguae sonis, quemadmodum cum peccatur in actibus vitae; nullus utique argueretur infantiae, quod ab ea esset exorsus ad consequendam eloquentiam: sed plane merito damnaretur, si suae voluntatis perversitate vel ad eam recidisset, vel in ea remansisset.

Sic etiam nunc, si ignorantia veri et difficultas recti naturalis est homini, unde incipiat in sapientiae quietisque beatitudinem surgere, nullus hanc ex initio naturali recte arguit: sed si proficere noluerit, aut a profectu retrorsum voluerit, iure meritoque poenas luet.

65. Mas, por lo que toca a su Creador, siempre y en todo caso es digno de alabanza, ya sea que desde los comienzos haya dado él la capacidad de ascender hasta el bien sumo, ya sea que le ayude en sus progresos, o que perfeccione y corone al que no cesa de progresar, o que, finalmente, aflija con merecidos y justos castigos al pecador, es decir, al que rehusa elevarse a la perfección desde sus comienzos imperfectos o al que retrocede después de haber hecho ya algunos progresos.

Por lo cual no puede decirse que Dios haya creado mala al alma por el hecho de que no es aún tan perfecta cuanto puede llegar a serlo, progresando de acuerdo con el poder que para ello ha recibido, siendo así que todas las perfecciones de los cuerpos son desde su principio muy inferiores a las del alma, y, sin embargo, las considera laudables en su género todo aquel que enjuicia las cosas prudente y justamente. Si el alma ignora lo que ha de hacer, es que aún no ha percibido este conocimiento; pero lo recibirá si usa bien de lo que ya se le ha dado. Se le ha dado el poder de inquirir piadosa y diligentemente, si quisiere.

Y si, conociendo lo que ha de hacer, no lo puede ejecutar, es que todavía no se le ha dado el poder para ello. Ha precedido en ella la acción de su parte más noble, que es la facultad de conocer el bien que debe hacer; pero la segunda, más tarda y carnal, no secunda inmediatamente, como debería hacerlo, la propuesta de la primera; y está providencialmente ordenado así, a fin de que la misma dificultad que experimenta de parte de ésta le advierta que debe recurrir, como a auxiliar de su perfección, al mismo que reconoce como autor de sus comienzos, a fin de que, reconociendo que es elevado a la perfección de los bienaventurados, no por sus propias fuerzas, sino por la misericordia de aquel de cuya bondad ha recibido el ser, se encienda más y más en su amor y sea de él más amado; y claro

65. Creator vero eius ubique laudatur, vel quod eam ab ipsis exordiis ad summi boni capacitatem inchoaverit, vel quod eius profectum adiuvet, vel quod impleat proficientem atque perficiat, vel quod peccantem, id est aut ab initiis suis sese ad perfectionem attollere recusantem, aut iam ex profectu aliquo relabentem, iustissima damnatione pro meritis ordinat.

Non enim propterea malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit; cum eius exordio perfectiones omnes corporum longe inferiores sint, quas tamen in suo genere laudabiles esse iudicat, quisquis de rebus sanissime iudicat. Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit: sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit, bene usa fuerit. Accepit autem ut pie et diligenter quaerat, si volet.

Et quod agnoscens quid sibi agendum sit, non continuo valet implere, hoc quoque nondum accepit: praecessit enim quaedam pars eius sublimior ad sentiendum quod recte faciat bonum: sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter in sententiam ducitur; ut ex ipsa difficultate admoneatur eumdem implorare adiutorem perfectionis suae, quem inchoationis sentit auctorem; ut ex hoc ei fiat charior, dum non

está que cuanto más le ama y es ella más amada de aquel de quien ha recibido el ser, tanto más firmemente descansa en él y tanto más abundantemente goza de su eternidad.

Si ni siquiera se nos ocurre decir del renuevo de un árbol, o del plantón silvestre, que es estéril, aunque pase algunos años sin dar frutos, hasta que, llegado el tiempo oportuno, haya adquirido su propia feracidad, ¿por qué no hemos de alabar con la debida piedad al autor del alma por haberle dado comienzos tales que pueda llegar a dar frutos de sabiduría y de justicia mediante la perseverancia en el trabajo y progreso correspondiente, y por haberla constituído en un tan alto grado de dignidad, que hasta puso en sus manos el poder de tender a la felicidad, si quisiere?

CAPITULO XXIII

SON INJUSTAS LAS QUEJAS DE LOS IGNORANTES ACERCA DE LA SUERTE DE LOS PÁRVULOS Y DE LOS MALES DEL CUERPO QUE LOS AFLIGEN.—¿QUÉ ES EL DOLOR?

66. A lo dicho suelen oponer los ignorantes una objeción calumniosa sobre la muerte de los párvulos y los males del cuerpo, que, según vemos, les afligen con frecuencia, pues dicen: ¿Qué necesidad había de que naciesen los que murieron antes de poder contraer ningún mérito ni demérito? ¿O cuáles serán juzgados en el juicio final, los que no pueden hallarse entre los justos, porque no hicieron nada bueno, ni tampoco entre los malos, porque no pecaron?

suis viribus, sed cuius bonitate habet ut sit, eius misericordia sublevatur ut beata sit. Quanto autem charior illi est a quo est, tanto in eo firmius acquiescit, et tanto uberius aeternitate eius perfruitur.

Si enim arboris novellum et rude virgultum nullo modo recte sterile dicimus, quamvis aliquot aestates sine fructibus traiiciat, donec opportuno tempore expromat feracitatem suam; cur non auctor animae debita pietate laudetur, si ei tale tribuit exordium, ut studendo ac proficiendo ad frugem sapientiae iustitiaeque perveniat, tantumque illi praestitit dignitatis, ut in eius etiam potestate poneret si vellet ad beatitudinem tendere?

CAPUT XXIII

DE PARVULORUM MORTE ET CRUCIATIBUS CORPORIS QUIBUS AFFLIGUNTUR, INIQUA EST IMPERITORUM QUERELLA.—DOLOR QUID SIT

66. Huic autem disputationi obiici ab imperitis solet quaedam calumnia de mortibus parvulorum, et de quibusdam cruciatibus corporis, quibus eos saepe videmus affligi. Dicunt enim: Quid opus erat ut nasceretur, qui antequam iniret ullum vitae meritum, excessit e vita? aut qualis in futuro iudicio deputabitur, cui neque inter iustos locus est, quoniam nihil recte fecit: neque inter malos, quoniam nihil peccavit?

A éstos les contestamos diciendo: Considerando el conjunto de todo el universo y la conexión maravillosa de todas las criaturas en el tiempo y en el espacio, se llega a la convicción de que es imposible que haya podido ser creado sin motivo suficiente ningún hombre, siendo así que ni una hoja de ningún árbol se crea inútilmente, y de que es más que superfluo el preguntar acerca de los méritos del que nada mereció. Porque no es de temer que no haya podido darse una vida media entre la justa y la pecaminosa y que no pueda dar el juez una sentencia media entre el premio y el castigo.

67. A propósito de esto mismo suelen también preguntar esos ignorantes qué utilidad puede reportar a los niños el sacramento del Bautismo, cuando muchos de ellos mueren después de haberlo recibido y antes de haber podido tener noticia alguna de él.

Respecto de esto, se cree piadosa y razonablemente que al niño es útil la fe de los que le presentan para ser bautizado. Este modo de pensar lo apoya la salubérrima autoridad de la Iglesia; y de aquí puede inferir cada cual cuánto no le aprovechará su propia fe, siendo así que la ajena puede ceder en beneficio de aquellos que aún no la tienen propia. ¿Qué pudo aprovechar al hijo de la viuda la fe propia, que ciertamente no tenía, estando muerto, como estaba? Sin embargo, la fe de su madre le fué a él tan útil, que por ella volvió a la vida. ¿Cuánto más, pues, no puede aprovechar la fe de otra persona al niño, a quien no se le puede imputar su falta de fe?

68. Acera de los tormentos del cuerpo que afligen a los niños que, debido a su edad, no tienen aún pecado alguno, si es que las almas que los animan no comenzaron a existir an-

Quibus respondetur: ad universitatis complexum, et totius creaturae vel per locos vel per tempora ordinatissimam connexionem, non posse superfluo creari qualemcumque hominem, ubi folium arboris nullum superfluo creatur: sed sane superfluo quaeri de meritis eius qui nihil meruerit. Non enim metuendum est ne vita esse potuerit media quaedam inter recte factum atque peccatum, et sententia iudicis media esse non possit inter praemium atque supplicium.

67. Quo loco etiam illud perscrutari homines solent, sacramentum baptismi Christi quid parvulis prosit, cum eo accepto plerumque moriuntur, priusquam ex eo quidquam cognoscere potuerint.

Qua in re satis pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem a quibus consecrandus offertur. Et hoc Ecclesiae commendat saluberrima auctoritas, ut ex eo quisque sentiat quid sibi prosit fides sua, quando in aliorum quoque beneficium, qui propriam nondum habent, potest aliena commodari. Quid enim filio viduae profuit fides sua, quam utique mortuus non habebat; cui tamen profuit matris ut resurgeret? [1] Quanto ergo potius fides aliena potest consulere parvulo, cui sua perfidia non potest imputari?

68. De cruciatibus autem corporis, quibus affliguntur parvuli, quorum per aetatem nulla peccata sunt, si animae quibus animantur, non

[1] Lc. 7,12-15.

tes que los mismos hombres, los lamentos suelen ser mayores y como inspirados por la compasión. ¿Qué mal, dicen, han hecho estas pobres criaturas para que así sean atormentadas? Como si la inocencia pudiera ser un mérito en nadie antes de ser capaz de hacer daño.

Si Dios pretende obtener algún bien en la corrección de los mayores al castigarlos con los dolores y muerte de sus queridos hijos, ¿por qué no lo ha de hacer, siendo así que, una vez que hubieran pasado, serán para los niños como si jamás hubieran sufrido, y que los padres, en cuyo beneficio ha obrado Dios así, o se enmendarán, si, avisados por las aflicciones temporales, determinaren vivir más justamente, o no tendrán cómo excusarse del castigo del último juicio, si, a pesar de las aflicciones de esta vida, no han querido cambiar de conducta ni enderezar sus pasos hacia la vida eterna?

Y en cuanto a los niños cuyos dolores tienen por fin quebrantar la dureza de los mayores, o ejercitar su fe, o probar su misericordia, ¿quién sabe lo que Dios, en el secreto de sus justos juicios, tiene reservado, como justa compensación, a estas criaturas, que, si no han hecho ningún bien, tampoco padecerán estos males como consecuencia de que hayan cometido pecado alguno personal? No en vano cuenta la Iglesia entre los mártires a aquellos niños que fueron muertos cuando el rey Herodes buscaba al Niño Jesús para matarle.

69. Pero no paran aquí estos calumniadores; estos hombres, que no son precisamente ni investigadores diligentísimos de estas cuestiones, sino charlatanes embaucadores; éstos, con el fin de quebrantar la fe de los menos instruídos, suelen

prius quam ipsi homines esse coeperunt, maior querela et quasi misericors deponi solet, cum dicitur: Quid mali fecerunt ut ista paterentur? Quasi possit esse innocentiae meritum, antequam quisque aliquid nocere possit.

Cum autem boni aliquid operatur Deus in emendatione maiorum, cum parvulorum suorum qui eis chari sunt, doloribus ac mortibus flagellantur; cur ista non fiant, quando cum transierint, pro non factis erunt, in quibus facta sunt; propter quos autem facta sunt, aut meliores erunt, si temporalibus incommodis emmendati, rectius elegerint vivere, aut excusationem in futuri iudicii supplicio non habebunt, si vitae huius angoribus ad aeternam vitam desiderium convertere noluerint?

Quis autem novit quid parvulis, de quorum cruciatibus duritia maiorum contunditur, aut exercetur fides, aut misericordia probatur: quis ergo novit quid ipsis parvulis in secreto iudiciorum suorum bonae compensationis reservet Deus, qui quanquam nihil recte fecerint, tamen nec peccantes aliquid ista perpessi sunt? Non enim frustra etiam infantes illos, qui cum Dominus Iesus Christus necandus ab Herode quaereretur, occisi sunt [2], in honorem martyrum receptos commendat Ecclesia.

69. Quanquam isti calumniosi, et talium quaestionum non studiosissimi examinatores, sed loquacissimi ventilatores, etiam de pecorum

[2] Mt. 2,16.

llegar hasta proponerles la cuestión de los dolores y trabajos de los animales, diciéndoles: ¿Qué mal han hecho los animales para que se vean sometidos a tantos trabajos, o qué bien esperan a cambio de haber sufrido tantos dolores?

Pero hablan y sienten así porque tienen una idea muy equivocada de las cosas; siendo incapaces de ver la naturaleza y grandeza del Bien supremo, no quisieran que las demás cosas fueran tales cual es la idea que ellos se han formado del sumo Bien. Como no son capaces de concebir un bien sumo más perfecto que los cuerpos celestes, que son los que menos sujetos están a la corrupción, por eso desean, contra toda razón, que las bestias no padezcan ni la muerte ni ninguna especie de corrupción, como si no fueran seres mortales, perteneciendo como pertenecen a la categoría de los ínfimos, o como si fueran malos, porque los celestes son mejores.

Por lo demás, el dolor que sufren las bestias indica también la perfección admirable y laudable del alma de los brutos. Esto mismo demuestra suficientemente cuánto apetecen la unidad en la animación y dirección de sus cuerpos, porque ¿qué es el dolor sino un sentimiento que resiste a la división y a la corrupción? De aquí que es más claro que la luz con cuánta avidez y tenacidad procura el alma la unidad en todo su cuerpo, y cómo no cede gustosa ni indiferentemente, sino al contrario, protestando y resistiendo a aquellas pasiones de su cuerpo que ve con indignación que atentan contra su unidad e integridad.

Y si no fuera por el dolor, no veríamos cuán grande es en los animales, criaturas inferiores, la inclinación natural a la unidad. Si esto no viéramos, no se nos habría advertido,

doloribus et laboribus solent minus eruditorum sollicitare fidem, cum dicunt: Quid etiam pecora vel meruerunt mali, ut tanta patiantur incommoda, vel sperant boni, quia tantis exercentur incommodis?

Sed haec dicunt vel sentiunt, quia iniquissime de rebus existimant, qui cum summum bonum quod et quantum sit aspicere nequeant, talia volunt esse omnia, quale putant esse summum bonum: praeter enim summa corpora quae caelestia sunt, minusque corruptioni subiacent, summum bonum cogitare non possunt; ideoque inordinatissime flagitant, ut nec mortem nec ullam corruptionem patiantur corpora bestiarum, quasi non sint mortalia, cum sint infima; aut ideo mala sint, quia sunt caelestia meliora.

Dolor autem quem bestiae sentiunt, animarum etiam bestialium vim quamdam in suo genere mirabilem laudabilemque commendat. Hoc ipso enim satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint appetentes unitatis. Quid est enim aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? Unde luce clarus apparet quam sit illa anima in sui corporis universitate avida unitatis et tenax, quae nec libenter, nec indifferenter, sed potius renitenter et reluctanter intenditur in eam passionem corporis sui, quae eius unitatem atque integritatem labefactari moleste accipit.

Non ergo appareret quantus inferioribus creaturis animalibus esset appetitus unitatis, nisi dolore bestiarum. Quod si non appareret, minus

cual conviene, por medio de las criaturas, que todas estas cosas han sido hechas por la suma, sublime e inefable unidad del Creador.

70. Y en verdad que, si piadosa y atentamente lo consideras, verás que la belleza y movimiento de las criaturas, que pueden ser objeto de nuestra consideración, son para nosotros una gran lección, porque mediante sus diversos movimientos y modificaciones, como mediante otras tantas lenguas, nos llaman e invitan clamorosamente al conocimiento del Creador.

No hay cosa alguna, de las que no experimenta ni dolor ni placer, que no llegue a la perfección propia de su género o no consiga en absoluto la estabilidad debida a su naturaleza sino gracias a la unidad. Tampoco hay ninguna entre las que sienten las molestias del dolor y los encantos del placer que, al huir del dolor y buscar el placer, no dé a entender suficientemente que huye de la descomposición y busca con ansia la unidad. Y entre los mismos hombres, en su deseo natural de adquirir conocimientos, que son un placer para la naturaleza, refieren a la unidad todo cuanto perciben, y, en cambio, en el deseo de evitar el error no hacen otra cosa que tratar de evitar la confusión incomprensible que engendra la duda. ¿Por qué es molesto todo cuanto es dudoso, sino porque no tiene unidad? De donde se sigue evidentemente que todos los seres que molestan o son molestos, que todos los que causan placer o lo reciben, insinúan y proclaman la unidad del Creador.

Si la ignorancia y los trabajos, por los cuales es preciso comenzar esta vida, no son connaturales al alma, no queda sino que se nos hayan impuesto o como un deber o como un castigo. Pero creo que ya hemos discutido bastante sobre esto.

quam opus esset admoneremur ab illa summa et sublimi et ineffabili unitate Creatoris esse omnia ista constituta.

70. Et revera si pie ac diligenter attendas, omnis creaturae species et motus qui in animi humani considerationem cadit, eruditionem nostram loquitur, diversis motibus et affectionibus, quasi quadam varietate linguarum, undique clamans atque increpans cognoscendum esse Creatorem.

Nulla enim res est earum quae nec dolorem nec voluptatem sentiunt, quae non aliqua unitate decus proprii generis assequatur, vel omnino naturae suae qualemcumque stabilitatem. Nulla item res est earum quae vel doloris molestias, vel blanditias sentiunt voluptatis, quae non eo ipso quo dolorem fugit, voluptatemque appetit, diremptionem se fugere, unitatemque appetere, fateatur. Inque ipsis rationalibus animis omnis appetitus cognitionis qua illa natura laetatur, et ad unitatem refert omne quod percipit, et in errore nihil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi. Omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem? Ex quo apparet omnia, sive cum offendunt vel offenduntur, sive cum delectant vel delectantur, unitatem insinuare atque praedicare Creatoris.

Si autem ignorantia et difficultas, a quibus istam vitam necesse est incipere, non sunt animis naturales; restat ut aut officio susceptae sint, aut irrogatae supplicio. De quibus iam satis esse arbitror disputatum.

CAPITULO XXIV

EL PRIMER HOMBRE NO LO CREÓ DIOS INSENSATO, SINO CAPAZ DE SABIDURÍA.—¿QUÉ ES LA IGNORANCIA?

71. Por lo cual debemos ocuparnos más del estado en que fué creado el hombre que del modo cómo se propagó su posteridad.

Les parece que proponen muy agudamente esta cuestión los que dicen: Si el primer hombre, al ser creado, fué dotado ya de sabiduría, ¿cómo se explica que fuera seducido? Y si fué creado en estado de ignorancia, ¿cómo no ha de ser Dios el autor de los vicios, siendo así que la insipiencia es el mayor de ellos? Como si entre los dos extremos, insipiencia y sabiduría, no fuera posible a la naturaleza humana un estado medio, del que pudiera decirse que no es ni de insipiencia ni de sabiduría. El hombre no comienza a ser sabio o necio, de manera que necesariamente se le pueda llamar una u otra cosa, sino cuando está ya en condiciones de alcanzar la sabiduría, si no lo deja por negligencia, y cuando su voluntad puede ser culpable del vicio de la ignorancia.

Pues no creo que nadie sea tan insensato que diga que el niño es un necio, si bien sería mucho más absurdo el decir que es un sabio. Por lo cual, así como el niño no puede decirse que sea necio ni tampoco sabio, a pesar de que es hombre—por donde se ve que la naturaleza humana nace en un estado medio que no es ni de insipiencia ni de sabiduría—, así también, si alguien se hallara en aquel estado en que están los que carecen de sabiduría por negligencia en adquirirla, no

CAPUT XXIV

PRIMUS HOMO NON INSIPIENS CREATUS EST, SED SAPIENTIAE CAPAX. STULTITIA QUID

71. Quapropter ipse primus homo qualis factus sit, magis quaerendum est, quam quomodo eius posteritas propagata sit.

Multum enim sibi videntur acute proponere quaestionem qui dicunt: Si sapiens factus est primus homo, cur seductus est? si autem stultus factus est, quomodo non est Deus auctor vitiorum, cum sit stultitia maximum vitium? Quasi vero natura humana praeter stultitiam et sapientiam nullam mediam recipiat affectionem, quae nec stultitia, nec sapientia dici possit. Tunc enim homo incipit aut stultus esse aut sapiens, ut alterum horum necessario appelletur, cum iam posset, nisi negligeret, habere sapientiam, ut vitiosae stultitiae sit voluntas rea.

Non enim quisquam ita desipit, ut stultum appellet infantem, quamvis sit absurdior si velit appellare sapientem. Ut ergo infans nec stultus nec sapiens dici potest, quamvis iam homo sit; ex quo apparet naturam hominis recipere aliquid medium, quod neque stultitiam, neque sapientiam recte vocaveris: ita etiam si quisquam tali affectione animatus esset, qualem habent illi qui per negligentiam sapientia carent,

le llamaría con razón necio nadie que creyera que dicho estado es natural y no una consecuencia de algún pecado.

No llamamos insensatez a cualquiera ignorancia de las cosas que se deben apetecer y de las que se deben huir, sino a la ignorancia viciosa o culpable. De aquí es que no decimos que sea insensato el animal irracional por el hecho de no haber recibido el poder de ser sabio. Muchas veces, no obstante, decimos que una cosa es tal por cierta semejanza, pero no con propiedad. Así, por ejemplo, siendo la ceguera el mayor de los defectos de la vista, no decimos que sea un defecto en los cachorros que acaban de nacer, ni tampoco puede decirse con propiedad que nacen ciegos.

72. Si, pues, el hombre ha sido creado en un estado tal que, aun no siendo sabio, era, no obstante, capaz de recibir un mandato, que debiera cumplir sin excusa, ya no resulta inexplicable que haya podido ser seducido, ni resulta tampoco injusto el que sufra la pena correspondiente al incumplimiento del precepto; y resulta, en cambio, evidente que no es el Creador el autor de los vicios, porque el no poseer la sabiduría no era culpa en el hombre, si aún no había recibido el poder de adquirirla.

No obstante, había recibido ya la facultad mediante cuyo buen uso hubiera podido llegar a adquirir la sabiduría, que aún no tenía. Una cosa es ser racional y otra ser sabio. La razón hace al hombre capaz de preceptos, a los que debe someterse tan fielmente que cumpla lo que se le manda. Así como la razón conduce a la inteligencia de los preceptos, así con la observancia de los preceptos se alcanza la sabiduría. Lo que es la naturaleza a la inteligencia del precepto, esto es la voluntad a la observancia del mismo. Y así como la naturaleza racional viene a ser como la razón meritoria de la

nemo eum stultum recte diceret quem non vitio, sed natura talem videret.

Est enim stultitia, rerum appetendarum et vitandarum non quaelibet, sed vitiosa ignorantia. Unde neque animal irrationale stultum dicimus, quia non accepit ut sapiens esse posset. Appellamus tamen plerumque ex similitudine aliquid non proprie. Nam et caecitas cum maximum vitium sit oculorum, non tamen in catulis nascentibus vitium est, nec proprie caecitas dici potest.

72. Si ergo factus est homo, ut quamvis sapiens nondum esset, praeceptum tamen posset accipere, cui utique obtemperare deberet; nec illud iam mirum est, quod seduci potuit; nec illud iniustum, quod praecepto non obtemperans poenas luit; nec Creator eius auctor vitiorum est, quia non habere sapientiam, nondum erat vitium hominis, si nondum ut habere posset, acceperat.

Sed tamen habebat aliquid quo si bene uti vellet, ad id quod non habebat ascenderet. Aliud est enim esse rationalem, aliud esse sapientem. Ratione fit quisque praecepti capax, cui fidem debet, ut quod praecipitur, faciat. Sicut autem natura rationis praeceptum capit, sic praecepti observatio sapientiam. Quod est autem natura ad capiendum praeceptum, hoc est voluntas ad observandum. Et sicut rationalis na-

inteligencia del precepto, así la observancia del precepto es como el fundamento que nos hace dignos de la sabiduría.

En el momento en que el hombre comienza a comprender el precepto, en ese mismo comienza a poder pecar. De dos modos peca antes de llegar a ser sabio: o no disponiéndose para comprender el precepto o no observándolo cuando lo ha comprendido. El sabio peca cuando se aparta de la sabiduría. Así como el precepto no procede de aquel a quien se impone, sino de aquel que le impone, así la sabiduría no procede de quien es iluminado, sino de quien ilumina.

¿Hay, pues, cosa alguna por la cual no se deba alabar al Creador del hombre? El hombre es un bien, y un bien mejor que la bestia, porque es capaz de preceptos, y se hace mejor cuando ha comprendido ya los preceptos, y mucho mejor cuando los ha cumplido, y muchísimo mejor aún cuando, iluminado por la luz eterna de la sabiduría, ha llegado a ser bienaventurado.

El mal del pecado consiste en la negligencia en disponerse para la inteligencia del precepto, o en la de no cumplirlo, o en no perseverar en la contemplación de la sabiduría. De donde se colige que, aunque el primer hombre hubiera sido creado sabio, pudo, sin embargo, ser seducido. Y habiendo sido cometido este pecado libremente, a él siguió por disposición divina la pena correspondiente. Así lo dice también el apóstol San Pablo: *Diciendo que son sabios, se hicieron necios.* La soberbia, en efecto, aleja al soberbio de la sabiduría, y de este alejamiento es consecuencia necesaria la insensatez. Ahora bien, la insensatez es una especie de ceguera, como dice el mismo Apóstol: *Y se obscureció su insensato*

tura tanquam meritum est praecepti accipiendi, sic praecepti observatio meritum est accipiendae sapientiae.

Ex quo autem incipit homo praecepti esse capax, ex illo incipit posse peccare. Duobus autem modis peccat antequam fiat sapiens; si aut se non accommodet ad accipiendum praeceptum, aut cum acceperit non observet. Sapiens autem peccat, si se averterit a sapientia. Sicut enim praeceptum non est ab illo cui praecipitur, sed ab illo qui praecipit; sic et sapientia non est ab illo qui illuminatur, sed ab illo qui illuminat.

Quid ergo est unde non laudandus sit hominis Creator? Bonum est enim aliquod homo, et melius quam pecus, ex eo quod praecepti capax. Et hoc melius, cum praeceptum iam cepit. Rursus, hoc melius, cum praecepto paruit. Et his omnibus melius, cum aeterno lumine sapientiae beatus est.

Peccatum autem malum est in negligentia vel ad capiendum praeceptum, vel ad observandum, vel ad custodiendam contemplationem sapientiae. Ex quo intelligitur, etiamsi sapiens primus homo factus est, potuisse tamen seduci. Quod peccatum cum esset in libero arbitrio, iusta, divina lege, poena consecuta est. Ita dicit etiam apostolus Paulus: *Dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.* Superbia enim avertit a sapientia: aversionem autem stultitia consequitur. Stultitia quippe caecitas quaedam est, sicut idem dicit: *Et obscuratum est insipiens cor*

corazón. ¿De dónde procede esta obscuridad, sino de su alejamiento de la luz de la sabiduría? ¿Y dónde tiene origen esta aversión, sino en que aquel, para quien Dios es el único bien, quiere constituirse en bien de sí mismo, al modo como la naturaleza divina es el bien de Dios? Así se dice en el salmo 41: *En mí mismo se ha conturbado mi alma.* Y en el Génesis: *Gustad, y seréis como dioses.*

73. Mas lo que conturba aun a los que consideran estas cosas es la cuestión que ellos mismos se proponen en estos términos. ¿Ha sido la insensatez la que apartó al hombre de Dios o es que el hombre se hizo insensato apartándose de Dios? Porque si se contesta que fué la insensatez la que les alejó de la sabiduría, parecerá que era insensato ya antes de alejarse de la sabiduría; parece como si la insensatez hubiera sido la causa de alejarse de la sabiduría. Y si se responde que se hizo insipiente al alejarse de la sabiduría, entonces preguntan si se alejó necia o sabiamente. Si lo hizo sabiamente, lo hizo con razón, y así no pecó; y si se alejó neciamente, entonces, dicen, ya era insensato; porque la insensatez hizo que se alejara de la sabiduría, pues no podía haber hecho cosa alguna estultamente sin ser antes estulto.

De donde se sigue que hay un término medio entre la insensatez y la sabiduría, desde el cual se pasa de la sabiduría a la insipiencia, tránsito que no se puede decir que se haya hecho ni necia ni sabiamente, cosa que a los hombres, mientras viven esta vida, no les es dado entender sino por su contrario. En efecto, ningún mortal se hace sabio, sino pasando de la insipiencia a la sabiduría. Ahora bien, ese tránsito se hace necia o sabiamente. Si se hace neciamente, no se hace bien: pero decir que no se hace bien el tránsito de la insipiencia a la

eorum [1]. Unde autem haec obscuratio, nisi ex aversione a lumine sapientiae? unde autem haec aversio, nisi dum ille cui bonum est Deus, sibi ipse vult esse bonum suum, sicuti sibi est Deus? Itaque: *Ad meipsum,* inquit, *conturbata est anima mea* [2]; et *Gustate, et eritis sicut dii* [3].

73. Turbat autem considerantes, quod ita quaerunt: Stultitiane primus homo recessit a Deo? an recedendo stultus factus est? Quia si responderis eum stultitia recessisse a sapientia, videbitur stultus fuisse antequam recederet a sapientia, ut stultitia illi causa esset recedendi. Item si responderis eum recedendo stultum esse factum, quaerunt utrum stulte, an sapienter fecerit quod recessit. Si enim sapienter fecit, recte fecit, nihilque peccavit: si stulte, iam erat, inquiunt, in eo stultitia, qua factum est ut recederet. Non enim stulte aliquid sine stultitia facere poterat.

Ex quo apparet esse quiddam medium, quo ad stultitiam a sapientia transitur, quod neque stulte, neque sapienter factum dici potest, quod ab hominibus in hac vita constitutis non nisi ex contrario datur intelligi. Sicut enim nullus mortalium fit sapiens, nisi ab stultitia in sapientiam transeat; ipse autem transitus si stulte fit, non utique bene fit,

[1] Rom. 1,22.21.
[2] Ps. 41,7.
[3] Gen. 3,5.

sabiduría es una gran locura. Si se hace sabiamente, entonces es que ya era sabio el hombre antes de llegar a la sabiduría, lo cual es también un absurdo. De donde se sigue que hay un término medio, que ni es insipiencia ni sabiduría. Pues del mismo modo, cuando el primer hombre pasó del templo de la sabiduría a la insipiencia, aquel tránsito no se hizo ni necia ni sabiamente. Es como lo que pasa en el sueño y en la vigilia, que no es lo mismo el dormir que el dormitar, ni el velar lo mismo que el despertar, sino un tránsito de uno a otro estado.

Pero con esta diferencia: que estas cosas suceden a veces sin que intervenga la voluntad, y aquéllas no suceden nunca si no es voluntariamente, y de ahí el que vayan siempre seguidas de la justa retribución.

CAPITULO XXV

¿QUÉ ES LO QUE MUEVE A LA CRIATURA RACIONAL A PASAR DEL BIEN AL MAL?

74. Pero como nada puede mover a la voluntad a hacer cosa alguna sino lo que ha percibido de antemano por las facultades cognoscitivas, y como, si bien es potestativo de cada uno aceptar o rechazar, de las cosas que le impresionan, lo que le plazca, no lo es, sin embargo, el ser impresionado por esta o aquella especie sensible e intelectual, es preciso confesar que dos suertes de ideas impresionan al espíritu, a saber: las relativas a los objetos superiores y las relativas a los inferiores, y de tal modo que la voluntad racional queda en libertad de elegir de unas y otras las que le plazca, y de modo tal, que del mérito de la elección se sigue su dicha o su desdicha.

quod dementissimum est dicere; si autem sapienter fit, iam erat sapientia in homine antequam transisset ad sapientiam, quod nihilominus absurdum est; ex quo intelligitur esse medium, quod neutrum dici possit: *ita et ex arce sapientiae, ut ad stultitiam primus homo transiret, nec* stultus, nec sapiens transitus ille fuit. Velut in somno et vigiliis, neque id est dormire quod obdormiscere, neque id est vigilare quod expergisci, sed transitus quidam ex altero in alterum.

Verum hoc interest, quod sine voluntate plerumque ista fiunt: illa autem nunquam nisi per voluntatem; unde iustissimae retributiones consequuntur.

CAPUT XXV

QUIBUS VISIS TANGITUR RATIONALIS NATURA, CUM INTENTIONEM AD MALUM CONVERTIT

74. Sed quia voluntatem non allicit ac faciendum quodlibet, nisi aliquod visum; quid autem quisque vel sumat vel respuat, est in potestate, sed quo viso tangatur, nulla potestas est: fatendum est et ex superioribus et ex inferioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur.

Así sucedió en el paraíso, donde la visión relativa a las cosas superiores fué la que representaba el precepto de Dios, y la relativa a las inferiores, la que representaba la sugestión de la serpiente. Y no dependió del hombre ni lo que el Señor le iba a mandar ni lo que el demonio le iba a sugerir. Mas cuán libre y cuán exento se hallaba de toda clase de dificultades, habiendo sido creado en la plenitud de la sabiduría, puede colegirse del hecho de que los mismos insensatos las superan cuando pasan de la insensatez a la sabiduría, no obstante la pena de tener que renunciar a la emponzoñada dulzura de sus malos hábitos.

75. Puede preguntarse aquí a ver si el hombre tuvo entonces conocimiento de una y otra cosa: del precepto de Dios y de la sugestión de la serpiente, y de dónde le vino al mismo diablo el consejo de aquella impía apetencia que le precipitó de su elevado trono; porque si nada le hubiera sugestionado, no hubiera elegido hacer lo que hizo; si no se le hubiera ocurrido idea alguna de nada, de ningún modo hubiera querido el mal. ¿Quién, pues, le sugirió, sea cual fuere el contenido de aquella sugestión, el que se determinase a aquellos actos, que de ángel bueno le transformaron en demonio? Es indudable que el que quiere, quiere alguna cosa que de ningún modo le sería posible querer si no la percibiese exteriormente por los sentidos del cuerpo o, por vías que desconocemos, no se hiciera presente a su espíritu.

Hay que distinguir, pues, dos suertes de representaciones cognoscitivas, de las cuales una es la que parte de la voluntad del que aconseja, cual fué la del diablo, en la que el hombre consintió culpablemente, y otra la que proviene de los objetos

Velut in paradiso visum ex superioribus, praeceptum Dei; visum ex inferioribus, suggestio serpentis. Nam neque quid sibi praeciperetur a Domino, neque quid a serpente suggereretur, fuit in hominis potestate. Quam sit autem liberum et ab omnibus difficultatis vinculis expeditum, in ipsa sapientiae sanitate constituto, non cedere visis inferioris illecebrae, vel hinc intelligi potest, quod etiam stulti ea superant ad sapientiam transituri, etiam cum molestia carendi perniciosarum consuetudinum pestilentiosa dulcedine.

75. Quaeri autem hoc loco potest, si homini praesto fuerunt ex utraque parte visa, unum ex praecepto Dei, alterum ex suggestione serpentis; unde ipsi diabolo suggestum sit appetendae impietatis consilium, quo de sublimibus sedibus laberetur. Si enim nullo viso tangeretur, non eligeret facere quod fecit; nam si non ei aliquid venisset in mentem, nullo modo intentionem convertisset in nefas. Unde igitur venit in mentem, quidquid illud est quod venit in mentem, ut ea moliretur quibus ex bono angelo diabolus fieret? Qui enim vult, profecto aliquid vult: quod nisi aut extrinsecus per sensum corporis admoneatur, aut occultis modis in mentem veniat, velle non potest.

Discernenda igitur sunt genera visorum, quorum unum est quod proficiscitur a voluntate suadentis, quale illud est diaboli, cui homo consentiendo peccavit; alterum a subiacentibus rebus vel intentioni animi,

de nuestro entendimiento o de nuestros sentidos. Ahora bien, objeto de nuestro espíritu, excepto la inconmutable Trinidad, que no sólo no es objeto de nuestro entendimiento, sino que está muy por encima de él, lo es precisamente el mismo espíritu, y de aquí el que también nos demos cuenta de que vivimos. Lo es después el cuerpo gobernado por el spíritu, y por eso, para ejecutar alguna cosa, imprime movimiento a los miembros, que deben ser puestos en movimiento cuando es necesario que se muevan. Y, finalmente, objeto de los sentidos del cuerpo son todas las cosas corpóreas.

76. Mas para que en la contemplación de la suma sabiduría, que, siendo como es inmutable, no es ciertamente el espíritu, pueda verse a sí mismo nuestro espíritu, que es mudable, y pueda en cierto modo complacerse en sí mismo, es preciso que perciba la diferencia de perfecciones, en virtud de la cual él no es lo que es Dios, pero que es algo bueno, en cuya bondad puede complacerse después de la complacencia en la bondad de Dios. Pero es indudable que su bondad es perfecta cuando llega a olvidarse de sí mismo por el amor que tiene a Dios, o llega a despreciarse a sí mismo, comparado con Dios. Por el contrario, si, trayéndose a sí mismo como delante de los ojos, se complace en sí como para imitar perversamente a Dios, que en sí mismo tiene todas sus complacencias, y gozar de propia independencia, entonces se hace tanto menor cuanto mayor pretenda ser. Y esto es lo que dice la Escritura: *El principio de todo pecado, la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios.*

Este fué el pecado del diablo, la soberbia, a la cual juntó después una malvada envidia, que le llevó a persuadir al hombre esta misma soberbia, por la cual reconocía haber sido él

vel sensibus corporis. Intentioni animi subiacet, excepta incommutabilitate Trinitatis, quae quidem non subiacet, sed eminet potius; subiacet ergo intentioni animi prius ipse animus, unde nos etiam vivere sentimus: deinde corpus quod administrat; unde ad quodlibet operandum, membrum quod opus est, cum opus est, movet. Subiacent autem sensibus corporis quaecumque corporea.

76. Ut autem in contemplatione summae sapientiae (quae utique animus non est; nam incommutabilis est), etiam seipsum, qui est commutabilis, animus intueatur, et sibi ipse quodammodo veniat in mentem, non fit nisi differentia qua non est quod Deus, et tamen aliquid est quod possit placere post Deum. Melior est autem cum obliviscitur sui prae charitate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione contemnit. Si autem tanquam obvius placet sibi ad perverse imitandum Deum, ut potestate sua frui velit, tanto fit minor, quanto se cupit esse maiorem. Et hoc est: *Initium omnis peccati superbia;* et, *Initium superbiae hominis apostatare a Deo* [1].

Superbiae autem diaboli accessit malevolentissima invidia, ut hanc superbiam homini persuaderet, per quam sentiebat se esse damnatum.

[1] Eccli. 10,15-1.

condenado. Por esto, la pena que se impuso al hombre fué una pena medicinal, más bien que mortal; pues, si el diablo se había propuesto a sí mismo al hombre como modelo de soberbia, a él se propuso también como modelo de humildad el Señor, que nos ha prometido la eterna vida, a fin de que, después de haber sido rescatados con su sangre, derramada entre muchos trabajos y miserias indecibles, nos unamos a nuestro Libertador con tanta caridad que seamos atraídos a él por luces tantas, que no sean capaces de apartarnos de la contemplación del Bien supremo ninguna de las representaciones procedentes de las cosas inferiores, aunque, por otra parte, fuera suficiente para desechar cualquiera sugestión procedente del apetito de las cosas inferiores y contraria a las cosas superiores el ejemplo de la eterna condenación y eternos tormentos del diablo.

77. Es tanta la hermosura de la justicia, tanto el encanto de la luz eterna, esto es, de la inconmutable verdad y sabiduría, que, aunque no nos fuera permitido gozar de ella más que un solo día, a cambio de este solo gozo haríamos muy bien en despreciar innumerables años de esta vida plenos de delicias y abundantes en toda clase de bienes temporales. Y así dijo, no equivocadamente y con poco afecto, el Real Profeta: *Porque mejor es un día pasado en tu santuario que miles de días fuera de él.* Aunque estas palabras podrían entenderse en otro sentido, a saber, entendiendo por los miles de días la mutabilidad de los tiempos y por un solo día la inconmutable eternidad.

Creo no haber omitido nada de cuanto, con la gracia de

Unde factum est ut poena hominem susciperet emendatoria potius quam interfectoria, ut cui se diabolus ad imitationem superbiae praebuerat, ei se Dominus ad imitationem humilitatis praeberet, per quem nobis aeterna vita promittitur: ut praerogato nobis Christi sanguine, post labores miseriasque ineffabiles tanta charitate liberatori nostro adhaereamus, et tanta eius in eum claritate rapiamur, ut nulla nos visa ex inferioribus a conspectu superiore detorqueant; quanquam et si aliquid huic intentioni nostrae suggereretur ab appetitu inferiorum, sempiterna nos diaboli damnatio cruciatusque revocarent.

77. Tanta est autem pulchritudo iustitiae, tanta iucunditas lucis aeternae, hoc est incommutabilis veritatis atque sapientiae, ut etiamsi non liceret amplius in ea manere quam unius diei mora, propter hoc solum innumerabiles anni huius vitae pleni deliciis et circumfluentia temporalium bonorum recte meritoque contemnerentur. Non enim falso aut parvo affectu dictum est: *Quoniam melior est dies unus in atriis tuis super millia*[2]. Quanquam et alio sensu possit intelligi ut millia dierum in temporis mutabilitate intelligantur; unius autem diei nomine incommutabilitas aeternitatis vocetur.

Nescio me aliquid praetermisisse quod ex nostra responsione, quan-

[2] Ps 83,11

Dios, me ha sido posible entender que debía contestar a tus preguntas para resolver todas tus dudas y dificultades. Pero aunque alguna otra cosa se te ocurra, la extensión de este libro nos obliga a interrumpir estas discusiones y a poner aquí punto final.

tum Dominus praebere dignatus est, tuis interrogationibus desit: quanquam et si tibi aliquid occurrit, modus libri nos iam finem facere, et ab hac disputatione requiescere aliquando compellit.

DE LA CUANTIDAD DEL ALMA

Versión, introducción y notas del

P. EUSEBIO CUEVAS, O. S. A.

INTRODUCCION

Al libro *De quantitate animae,* cronológicamente considerado, no se le suele asignar una data rigurosamente fija; de aquí que muchos autores, hablando de la fecha de su composición, le pongan indistintamente en los años 387-388. Mas, si concedemos valor histórico a las *Retractaciones,* dicho libro fué compuesto, o al menos comenzado, después del *De Mor. Eccl. Cath. et Manich.,* y si a éste se le coloca en el año 388, lo más lógico parecería retrasar, sin salvedades, el *De quantitate animae* a este mismo año, lo que no dejan de hacer algunos autores de nota, y creemos lo más aceptable. Si la inactividad literaria de San Agustín en Roma durante los últimos meses del año 387 parece inexplicable y para salvarla se le da trabajo en el mencionado libro *De quantitate animae,* anticipemos también el *De Mor. Eccl. et Manich.,* pues ése es el orden más aceptable, que puede deducirse de las *Retractaciones.* Por otra parte, esa supuesta inactividad no es muy larga y concuerda perfectamente con las palabras que en el *De quantitate animae* le dirige Evodio al comenzar: «Quoniam video te abundare otio.»

El *lugar de la composición* no ofrece dudas: «In eadem urbe», dice taxativamente el capítulo VIII de las *Retractaciones* refiriéndose a «cum Romae essem» del capítulo anterior. Algunos de los ejemplos aducidos en el transcurso del libro nos hacen imaginar el desarrollo del diálogo al aire libre en alguna de las colinas romanas.

Evodio, hombre de agudo ingenio y paisano de San Agustín, carece de historia hasta que Agustín nos le presenta en sus *Confesiones* [1] como «agens in rebus», dedicado a la vida militar. Abandonando esta vida, convirtióse al cristianismo antes que San Agustín, y en el citado capítulo aparece haciendo compañía a San Agustín desde el mismo Milán. Una vez convertidos ambos, su ansia de perfección les hace anhelar, juntamente con Alipio, un lugar más apto para dedicarse al servicio del Señor; esta aspiración realizóse después en Africa. Cuando Agustín emprendió su viaje de regreso al Africa, se une a ellos. En Milán, y asistiendo en Ostia a la muerte de Mónica, aparece, según lo da a entender el mismo San Agustín, como el más animoso y decidido de los presentes: «Psalterium arripuit Evodius et cantare coepit psalmum.»

Sin poner con ello reparo alguno a su sincera conversión, nos atreveríamos a afirmar que su vida de militar le dejó residuos materialistas que le impedían ver con claridad las cosas del espíritu, si bien pudo tener influencia en este su modo de pensar la filosofía estoica y maniquea. Además, los móviles que inducían a Evodio a proponer cuestiones a San Agustín no eran siempre puramente personales; quiere estar prevenido contra los insidiosos, contra los que acostumbran sacar partido de los problemas difíciles o también para instruir a los que de buen ánimo pidan explicación de estos puntos [2]. El primer diálogo, donde recogen sus conversaciones, es el *De quantitate animae;* pero podemos suponer que ya anteriormente había habido entre ellos discusiones sobre otros temas. «Cum abs te multa quaesissem», le dice Evodio proponiéndole esta cuestión, que, según le arguye, no puede rechazar bajo el pretexto otras veces aducido de que están sobre nosotros: «ea quae supra nos sunt»; en el caso presente no existe disculpa, porque «non puto nos ipsos supra nos esse». Lo que ahora le propone hacía tiempo que inquietaba el ánimo de Evodio: «sunt mihi ista diuturna cogitatione praeparata»; si bien no habían salido de su boca por no pecar de inoportuno e incongruente.

Vuelto a Africa, y una vez que regresó también Agustín, instituyeron vida monástica, según los deseos manifestados en Milán de dedicarse a la vida más perfecta, siendo elegido después obispo de Uzala, lugar no lejos de Utica. Su celo por la causa católica en contra de los donatistas le malquistó con el obispo hiponense de esta secta, Proculeyano. Como casualmente se reunieran en una casa particular y la conversación recayera sobre la herencia de Cristo, Evodio molestó con sus palabras al obispo donatista, molestia que Proculeyano no pudo menos de patentizar a Evodio; pero advirtióle al mismo tiempo que estaba dispuesto a concurrir con varones sensatos a una colación. De este supuesto desacato de Evodio para con Proculeyano intenta Agustín, en vida de Valerio aún, disculpar a su compañero en carta al donatista [3].

Durante su episcopado reitera las preguntas a San Agustín acerca de los mismos problemas metafísicos que antes le habían obligado a recurrir al Santo, buscando solución adecuada para ellos, aunque también mezcla algunos nuevos, como el de la carta 160 y el de la 161. Partidario de la constitución de la materia a base de los cuatro consabidos elementos, indaga sobre si sería posible que algunos de ellos acompañaran al alma después de su separación del cuerpo. Evidentemente, en un cuerpo muerto aparecen con claridad tres de los elementos constitutivos del mismo; pero un tercero, el cálido (fuego), bien pudiera ser que lo llevara el alma consigo a la otra vida [4]. Otro problema que le preocupaba mucho era si el alma cae en un cierto sopor, en el que permanece «nihil habens, nihil

[1] L.9 c.8.

[2] *Epist.* 161.

[3] *Epist.* 33 n 2-3

[4] *Epist.* 158 n 6.

sciens». Problemas todos ellos que recuerdan la quinta pregunta que en el *De quantitate animae* propuso a San Agustín, y a la que éste no dió respuesta explícita. Por esto, respondiendo a estas dudas, Agustín le remite a los libros en los que Evodio aparece como interlocutor, para que de ellos, tomándose un poquito de trabajo intelectual, saque las doctrinas que busca: «invenies unde dissolvas... adhibito nonnullo labore cogitationis» [5]. Cuando Agustín escribió una carta a Paulino y Terasia por el mes de marzo del 405, estaba Evodio en Roma, adonde había ido comisionado por el concilio de Cartago del año 404 delante del emperador Honorio, implorando protección contra los donatistas; con él iba Teasio [6]. Su llegada a Roma debió de ser por fines del año 404, antes que llegara el invierno; pues para esa fecha hacen mención de ellos Paulino y Terasia: copió para Alipio la Crónica de Eusebio [7].

De Uzala, sede de Evodio, salió el chispazo que incendió a los monjes de Adrumeto del ardor pelagiano, una simple copia de algunos opúsculos de San Agustín hecha por Floro y dictada por Félix. El abad Valentín, enterado del revuelo que se había producido entre sus monjes, propuso a los sediciosos recurrir a Evodio en demanda de una explicación; propuesta que rechazaron. Evodio, no obstante, escribió al abad una carta [8].

No faltó su presencia en los concilios africanos contra donatistas y pelagianos, y después del Milevitano y Cartaginense escribió, juntamente con San Agustín y otros tres obispos, al Papa Inocencio, pidiendo la condenación de la herejía pelagiana [9]. Acabó su vida en el 426.

El *diálogo*, siempre interesante, toma a veces una movilidad atrayente, no obstante la materia tan abstrusa que en él desarrolla, y hasta no faltan en él sus ribetes de humorismo; todo ello dentro de la más estricta familiaridad y condescendencia. En la exposición se encuentran huellas bien manifiestas del retórico de Milán, lo que dificulta en ocasiones la comprensión de una doctrina sutil e intrincada de suyo; cualidad de la que se quejará Agustín en sus *Confesiones*. De entre las cuestiones propuestas por Evodio, la que versa sobre la cuantidad del alma ocupa casi materialmente la totalidad del diálogo: se busca principalmente la inmaterialidad del alma. Alrededor de este punto central giran multitud de cuestiones que, aisladamente consideradas, poco o nada tendrían que ver con la tesis, pero de las que Agustín saca un gran provecho para ir sentando poco a poco su intento y elevar a Evodio a la región del espíritu a través de lo sensible. Muchas de las digresiones dilucidan verdaderas dificultades acerca de la inmaterialidad del alma. El fin filosófico que caracteriza a la obra no

[5] *Epist.* 162 n.2.
[6] *Epist.* 80 n.1.
[7] *Epist.* 24 n.3.
[8] *Epist.* 216 n.3.
[9] *Epist* 177.

impide que Agustín insinúe a Evodio, siempre que se le presenta la ocasión, verdades de orden puramente religioso: es un filósofo, pero cristiano ya, que da más autoridad a la fe que a la razón. Cual águila, Agustín se remonta desde la tierra, la cantidad, a las alturas, las regiones del alma, del espíritu, llevando tras sí a su discípulo.

Como hemos dicho, el libro *De quantitate animae* está seccionado en multitud de cuestioncillas, encaminadas todas a dar luz al punto central, la inmaterialidad del alma. Estas digresiones son importantes, por las variadas doctrinas que en ellas nos da a conocer su autor sobre distintas ciencias: dialéctica, geometría, ética, cosmología, psicología, física, ascética, etc.

Los últimos elementos en que los cuerpos pueden dividirse son los que desde Empédocles vienen aceptándose como la base para la constitución de los cuerpos (n.2); éstos siguen sus leyes propias, buscando cada uno por naturaleza el lugar que le corresponde (los lugares propios) (n.37.62), y son inconcebibles sin extensión interna (n.6.21.23). El mundo creado por Dios es el mejor de los posibles (n.73.80); la fuerza está en función de la masa y de la velocidad (n.37); el tiempo y el espacio son cosas reales (n.68).

El alma humana desarrolla todas las funciones de la vida vegetativa y sensitiva (n.7.70). La definición de alma humana no es la definición del hombre en su totalidad; por esto no comprendemos cómo alguno [10] ha tomado la definición de alma por la de hombre. «Animus... mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata.» Para descubrir reminiscencias platónicas y plotínicas en San Agustín, se acepta este párrafo como la verdadera definición de hombre, y, a base de esta suposición, nada, ciertamente, tendríamos que observar; pero lo que el Santo define, bien a las claras está, es «animus». Por más que termine con un «regendo corpori accommodata», no se puede deducir que haya preponderancia del alma sobre el cuerpo aquí, para ver en esto las influencias platónicas. El régimen o gobierno del cuerpo es hoy, como en todos los tiempos, innegable. No se pierda tampoco de vista que Agustín paga aún en esta época tributo a la retórica. La evolución de Agustín en la definición de hombre no se puede admitir si no es comparando arbitrariamente las definiciones que se quiere. No es necesario esperar a que componga su obra *De Trinitate* (400-416) para hallar en él una definición exacta de hombre. Sin salirnos del *De quantitote animae*, hallaremos una definición tan acabada como la que se aduce del *De Trinitate*, y en la que, según parece, ya no hay dejos platónicos. En el número 2 *De quantitate animae* dice: «*cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore*». Hablando de las condicio-

[10] DTC t.1 col.2358.

nes que requiere una verdadera definición, en el número 47 del mismo libro inserta estas palabras: *«homo est animal mortale rationale»*. No ensalcemos la influencia platónica o neoplatónica a costa de los demás filósofos griegos que conoció Agustín.

La grandiosidad del alma humana se retrata en sus acciones. A través de los sentidos adquiere conocimiento de las cosas corpóreas, conocimiento inmediato; pero también descubre cosas que no le dan los sentidos, deduciéndolas por medio de la razón (n.45), y a este conocimiento Agustín le da preferencia, hasta tal punto que antes cree a lo que le dicta la razón que a lo que le muestran los sentidos (n.25.46), en los que nos aventajan muchas veces los animales, porque su alma está, diríamos, más agarrada al cuerpo, mientras que la del hombre, se libra, en lo posible, del cuerpo para tender a lo espiritual (n.54); de aquí que cuanto más se entrega el hombre a los sentidos, tanto más se asemeja a las bestias.

Los conocimientos adquiridos archívalos el alma en la memoria, facultad maravillosa de nuestra alma (n.8-9), que en cuanto sensitiva gozan también de ella los animales (n.71), siendo propia del hombre la intelectiva (n.72). Además de ésta, el hombre tiene otras facultades que le colocan muy por encima de los animales. Por sus funciones se diferencian entre sí la razón y el razonamiento: la primera es «mentis aspectus», la mirada de la mente; la segunda es la razón misma en ejercicio, moviéndose en busca de un objeto: «inquisitio rationis». Cuando le llega a ver recibe el nombre de ciencia. El movimiento inquisitivo de la razón para llegar a la visión intelectual de un objeto, junto con la visión final, es lo que, en resumen, constituye la razón, el razonamiento y la ciencia, cualidades de las que no gozan los animales. Como punto de partida para estas deducciones científicas es necesario conceder algo que sirva de fundamento (n.49ss). El soñar es un tropel de imágenes recogidas por los sentidos y revueltas confusamente por el alma, mientras que durante el sueño recobra sus fuerzas (n.71). La familiaridad con los objetos crea la costumbre y hace por esto dolorosa la separación de los mismos (ibid.).

No todos están capacitados para el conocimiento directo de la verdad: la autoridad, en este caso, es el medio más fácil y expedito para su adquisición, ahorrando esfuerzos inútiles y acaso perjudiciales: «Auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor» (n.12).

El análisis que hace de la sensación es sutil, ingenioso e interesante, y lo mismo puede afirmarse de la visión (n.41ss).

Las fuerzas corporales son la resultante del impulso, nervios y peso del cuerpo; teniendo asimismo grande influencia en ellas el ejercicio y configuración de los músculos (n.35.38).

El hombre, para expresar sus sentimientos, se sirve del lenguaje adquirido en el trato con sus semejantes; los sordomudos tienen también su lenguaje (n.31).

Descartada la cuantidad del alma y enumeradas las prodigiosas operaciones que por su virtud obra en el cuerpo humano, Agustín se remonta al fin último del hombre. El verdadero valor del alma no está en las ciencias ni en sus habilidades, sino en la virtud, en la bondad moral (n.73), que le encamina, aunque sea a costa de muchos trabajos y luchas, a la contemplación de la verdad, de Dios (n.74). Al final de este trabajoso camino de purgación («purgationis negotio»), de purificación («in opere tam difficili mundationis»), el alma, libre ya de toda mancha, se siente contentísima y llega, ayudada por el mismo Dios, a la mansión (n.76) en la cual verá no sólo a Dios, sino también tendrá un conocimiento más perfecto de todas las cosas (ibid.).

La providencia de Dios se extiende hasta a las cosas más mínimas. De tal manera ha dispuesto el orden del mundo el Creador, que, aunque el hombre esté dotado de libertad, no puede perturbarlo en un punto (n.78.80).

Por esto que hemos extractado brevísimamente se verá que Agustín se ha excedido en el desarrollo de su cometido, cosa que reconoce él mismo, y ha expuesto el círculo total del alma, desde su origen hasta su fin (Dios), aunque haya sido breve e incidentalmente.

DE LA CUANTIDAD DEL ALMA

CAPITULO I

EVODIO PROPONE SEIS CUESTIONES ACERCA DEL ALMA.—DE DÓNDE VIENE EL ALMA.—DIOS ES LA PATRIA DEL ALMA.—LA SUBSTANCIA DEL ALMA ES SIMPLE Y SINGULAR

1. *Evodio.*—Como veo que tienes tiempo libre, ruégote me respondas sobre ciertas cuestiones que no en vano ni a destiempo, según mi modo de ver, me preocupan. Cierto es que muchas veces, al preguntarte multitud de cosas, creíste disuadirme, no recuerdo con qué máxima griega que prohibe averiguar las cosas que están sobre nosotros; pero ahora no creo que nosotros estemos sobre nosotros mismos. Por lo tanto, al preguntarte ahora acerca del alma, no debo oír: lo que está sobre nosotros, ¿qué nos importa?, sino que más bien soy digno de escuchar qué somos nosotros.

Agustín.—Dime en pocas palabras lo que deseas saber acerca del alma.

Ev.—Así lo haré, pues de tanto pensar en ello lo tengo siempre a punto. Lo que quiero saber es: el origen del alma; qué es; su cuantidad; por qué fué unida al cuerpo y qué estado adopta cuando está unida al cuerpo y cuando de él se separa.

2. *Ag.*—Al preguntarme de dónde viene el alma, se me ocurren dos cosas, ya que es distinto decir de dónde viene el hombre, queriendo con esto averiguar su patria, y decir de qué consta, es decir, de qué elementos está compuesto. ¿Cuál

CAPUT I

SEX DE ANIMA QUAESTIONES PROPONIT EVODIUS.—UNDE SIT ANIMA.—ANIMAE PATRIA DEUS.—ANIMAE SUBSTANTIA PROPRIA ET SIMPLEX

1. *Evodius.*—Quoniam video te abundare otio, quaeso ut mihi respondeas de iis quae me movent, non, ut opinor, importune atque incongrue. Saepe enim cum abs te multa quaesissem, nescio qua illa graeca sententia me deterrendum putasti, qua prohibemur ea quae supra non sunt requirere: nunc vero non puto nos ipsos supra nos esse. Quamobrem cum de anima quaero, non sum dignus qui audiam: Quod supra nos, quid ad nos? sed fortasse dignus qui audiam, quid simus nos.

Augustinus.—Enumera breviter quae de anima audire velis.

Ev.—Faciam: nam sunt mihi ista diuturna cogitatione praeparata. Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit?

2. *Aug.*—Cum quaeris unde sit anima, duo quaedam intelligere cogor. Aliter enim dicimus unde sit homo, quae sit eius patria scire cupientes; aliter unde sit, cum quaerimus unde constet, id est, ex quibus

de estas dos cosas quieres saber cuando me preguntas de dónde viene el alma? ¿Deseas, acaso, saber la región, diríamos, o patria de donde ha venido a este mundo, o más bien preguntas cuál es su substancia?

Ev.—A la verdad que uno y otro quisiera saber; pero prefiero dejar a tu discreción cuál sea lo que hay que saber primero.

Ag.—Creo que la patria o habitación propia del alma antes de venir a este mundo es Dios, que la ha creado. Cuál sea su substancia, empero, no lo puedo decir; pues pienso que no es ninguna de las conocidas y ordinarias naturalezas que percibimos con los sentidos corporales. Creo, ciertamente, que no es tierra, ni agua, ni aire, ni fuego; ni un compuesto formado por todos ellos ni por sólo algunos. Y de la misma manera que, si me preguntas de qué se compone este árbol que tenemos a la vista, te diría que de los cuatro elementos de que constan todos los cuerpos; pero si continuaras preguntando de qué está hecha la tierra, el agua, el aire, el fuego, no hallaría qué responderte; así también, si me preguntas de qué está compuesto el hombre, te diré que de alma y cuerpo: y si insistes: y el cuerpo, ¿de qué?, te contestaré: de los cuatro elementos; mas si me interrogas acerca del alma, como siempre me parece una substancia especial y propia, no dudaré en responderte lo mismo que cuando me preguntaste antes por los elementos de la tierra.

Ev.—No entiendo cómo puedes decir que tiene una substancia propia, siendo así que, según me has dicho, ha sido creada por Dios.

Ag.—Pues del mismo modo que no puedo negar que la

elementis rebusque compositus. Quid horum scire vis, cum interrogas unde sit anima? Utrumnam quasi regionem eius et patriam, unde huc venerit, nosse desideras; an vero quae sit eius substantia, requiris.

Ev.—Equidem utrumque scire vellem, sed quid sit sciendum prius, tuo iudicio malo committere.

Aug.—Propriam quamdam habitationem animae ac patriam, Deum ipsum credo esse a quo creata est. Substantiam vero eius nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aere, neque ex igni, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum coniunctis constare animam puto. Sed quemadmodum si ex me quaereres, arbor ista ex quibus constet, notissima ista elementa quatuor nominarem, ex quibus omnia talia constare credendum est; porro si pergeres quaerere, unde ipsa terra, vel aqua, vel aer, vel ignis constent, nihil iam quod dicerem reperirem: sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse, non aliter haeream ac si quaeras, ut dictum est, unde sit terra.

Ev.—Quomodo eam propriam velis habere substantiam, cum dixeris a Deo factam, non intelligo.

Aug.—Quomodo et terram ipsam a Deo factam, negare non possum;

tierra fué creada por Dios y, sin embargo, no puedo decirte de qué otros elementos consta la tierra. La tierra, por lo mismo que es tierra, es un cuerpo simple y, por lo tanto, entra como componente de todos los cuerpos, integrados por los cuatro elementos. No hay, pues, contradicción cuando afirmamos que el alma ha sido creada por Dios y que tiene una naturaleza especial y propia, ya que el mismo Dios es quien le dió esta naturaleza particular y quien creó el fuego, el aire, el agua y la tierra para que de todos estos se formaran los demás.

CAPITULO II

NATURALEZA DEL ALMA

3. *Ev.*—Por de pronto, acepto que el alma procede de Dios, cosa que meditaré con frecuencia, y, dado caso que se me ocurra algo de nuevo sobre este particular, ya te lo preguntaré después. Ahora te pido me expliques la naturaleza del alma.

Ag.—Me parece semejante a Dios, porque, si no me engaño, hablas del alma humana.

Ev.—Eso es precisamente lo que quiero que me expliques: cómo el alma es semejante a Dios, siendo así que Dios no ha sido hecho por nadie, y el alma humana, en cambio, me has dicho que ha sido creada por Dios.

Ag.—Pues qué, ¿piensas, por ventura, que es difícil a Dios hacer algo semejante a sí, cuando esto mismo, como puedes observar en multitud de imágenes, nos ha sido concedido a nosotros mismos?

et tamen non possum dicere, ex quibus quasi aliis corporibus terra constet. Simplex enim corpus est terra, eo ipso quo terra est: et ideo elementum dicitur omnium istorum corporum, quae fiunt ex quatuor elementis. Non ergo sibi adversatur setentia qua dicimus, et a Deo animam factam, et propriam quamdam habere naturam. Hanc enim eius propriam quamdam naturam et suam, Deus ipse fecit, ut ignis, ut aeris, ut aquae, ut terrae, quo caetera ex his omnibus componerentur.

CAPUT II

ANIMA QUALIS SIT

3. *Ev.*—Interim accipio unde sit anima, id est, ex Deo, quae mecum sedulo retractabo, et si quid me moverit, post requiram. Unde quaeso, explices qualis sit.

Aug.—Videtur mihi esse similis Deo. De anima enim, nisi fallor, requiris humana.

Ev.—Idipsum est quod abs te explicari vellem, quemadmodum sit anima similis Deo; cum Deum a nullo factum esse credamus, animam vero ab ipso Deo factam supra dixeris.

Aug.—Quid? tu difficile putas Deo fuisse, ut aliquid sibi simile faceret, cum hoc in tanta varietate imaginum etiam videas nobis esse concessum?

Ev.—Pero nosotros hacemos cosas mortales, y Dios, según pienso, hizo el alma inmortal; a no ser que tú pienses, tal vez, otra cosa.

Ag.—¿Luego tú querrías que los hombres hiciesen exactamente lo mismo que hizo Dios?

Ev.—Yo, ciertamente, no diría eso; pero a la manera que El, siendo inmortal, creó algo inmortal, semejante a El mismo, del mismo modo nosotros, creados por Dios inmortales, deberíamos hacer lo que hacemos semejante a nosotros, es decir, inmortal.

Ag.—Tendrías razón en el caso que pudieras pintar en un cuadro la imagen de lo que en ti crees inmortal; pero al presente sólo eres capaz de pintar en él la forma del cuerpo, que es, no cabe duda, mortal.

Ev.—¿Cómo me asemejo, pues, a Dios, cuando no puedo hacer, como El, ninguna cosa inmortal?

Ag.—Así como la imagen de tu cuerpo no puede tener el mismo valor que tu mismo cuerpo, así tampoco hay que admirarse de que el alma no tenga tanto poder como el que la creó a su semejanza.

CAPITULO III

DE LA CUANTIDAD DEL ALMA

4. *Ev.*—Baste también, por el momento, lo dicho acerca de la naturaleza del alma. Ahora expónme cómo sea *cuanta* la misma.

Ag.—Cuánta, ¿en qué sentido? Porque no sé si preguntas

Ev.—Sed nos videmur mortalia facere, Deus autem immortalem animam fecit, ut opinor, nisi forte tibi aliter videtur.

Aug.—Ergo tu velles talia fieri ab hominibus, qualia Deus fecit?

Ev.—Non equidem hoc dixerim. Sed quemadmodum ipse immortalis immortale quiddam fecit ad similitudinem suam: sic et nos immortales a Deo facti, ad similitudinem nostram quod facimus, immortale esse deberet.

Aug.—Recte diceres, si ad eius imaginem pingeres tabulam, quod in te immortale esse credis: nunc vero in ea exprimis similitudinem corporis, quod profecto mortale est.

Ev.—Quomodo ergo sum similis Deo, cum immortalia nulla possum facere ut ille?

Aug.—Quomodo nec imago corporis tui potest hoc valere quod tuum corpus valet; sic anima non mirandum est si potentiam tantam non habet, quantam ille ad cuius similitudinem facta est.

CAPUT III

ANIMA QUANTA SIT

4. *Ev.*—Et hoc interim satis est: dic nunc quanta sit anima.

Aug.—Quomodo quaeris quanta sit? Non enim intelligo utrum eius quasi spatium latitudinis vel longitudinis, vel roboris, vel horum simul

por su longitud, su latitud, su fuerza o por todas estas cosas juntas, o si quieres, saber, más bien, su poder, ya que también solemos preguntar por la grandeza de Hércules y puede entenderse o de su estatura o de su fortaleza.

Ev.—Las dos cosas quiero saber acerca del alma.

Ag.—Mas lo primero no puede decirse del alma, ni en absoluto entenderse. No podemos, en modo alguno, imaginarnos el alma ni larga, ni ancha, ni poderosa; a mi sentir, todo esto es corpóreo, y si hablamos así del alma, es porque estamos acostumbrados a hablar así de los cuerpos. Por esto se ordena, y con razón, aun tratándose de misterios, despreciar todo lo corpóreo, renunciar a este mundo corpóreo, como ves, a todo el que desea hacerse tal y cual le ha creado Dios, es decir, semejante a El; no le queda al alma otro remedio de salvación, renovación o conciliación con su autor. Por lo tanto, no puedo responderte cuánta sea el alma en este sentido; pero puedo afirmar que no es larga, ni ancha, ni fuerte, ni tiene nada de lo que acostumbramos apreciar como extenso en los cuerpos. Y si te place, te daré la razón de este modo de pensar.

Ev.—Pues a la verdad que me agrada y con ansias lo espero, dado que me imagino que no es nada el alma si no es algo de eso.

Ag.—Antes, empero, si te parece, te demostraré que hay muchas cosas que no puedes decir que sean nada y, sin embargo, no encuentras en ellas algunas de las cualidades especiales que buscas en el alma, y así no te parecerá que el alma sea nada porque no halles en ella longitud o algo semejante, sino que, al contrario, ha de ser más estimada y mejor que todos esos por lo mismo que nada tiene de ellos. Después ya estudiaremos si verdaderamente no tiene nada de común con ellos.

Ev.—Emplea el orden y método que gustes; yo, por mi parte, estoy dispuesto a escuchar y a aprender.

CAPITULO IV

El alma, aunque no sea ni larga ni ancha, es algo

5. *Ag.*—Haces bien; pero quiero me respondas por si acaso conocieras lo que yo me esfuerzo en enseñarte. Creo que no dudarás que este árbol que tenemos delante es algo.

Ev.—Y ¿quién lo puede dudar?

Ag.—Y esto: ¿dudas acaso que la justicia es mejor que este árbol?

Ev.—Es, a la verdad, una comparación ridícula, si es que cabe tal comparación.

Ag.—Estás liberal conmigo; pero escucha ahora lo que te digo. Consta que este árbol es peor que la justicia y a ti te parece que ni siquiera merece comparación, y, además, has confesado que es algo. ¿Te gustaría que dijéramos que la justicia no es nada?

Ev.—¿Qué loco creería esto?

Ag.—Muy bien; pero acaso te parezca que este árbol es algo porque es alto, ancho y corpulento a su modo y que, si le despojamos de todo esto, se reduciría a la nada.

Ev.—Tal me parece.

omnium requiras; an quantum valeat nosse velis. Solemus enim quaerere quantus fuerit Hercules, id est, in quot pedes statura eius porrecta fuerit. Et item quantus vir fuerit, id est, quantae potentiae atque virtutis.

Ev.—Utrumque de anima scire cupio.

Aug.—Atqui illud superius dici non potest, nec omnino intelligi de anima. Non enim ullo modo, aut longa, aut lata, aut quasi valida suspicanda est anima: corporea ista sunt, ut mihi videtur: et de consuetudine corporum sic animam quaerimus. Ideoque bene praecipitur etiam in mysteriis, ut omnia corporea contemnat, universoque huic mundo renuntiet, qui ut videmus, corporeus est, quisquis se talem reddi desiderat, qualis a Deo factus est, id est, similem Deo: non enim alia salus animae est, aut renovatio, aut reconciliatio auctori suo. Quamobrem quanta sit anima secundum inquisitionem hanc tibi respondere non possum; sed possum affirmare, neque illam longam esse, nec latam, nec robustam, neque aliquid horum quae in mensuris corporum quaeri solent. Et hoc cur existimem, rationem tibi reddam, si placet.

Ev.—Placet vero, ac vehementer exspecto: videtur enim mihi quasi nihil esse anima, si nihil est horum.

Aug.—Prius ergo si videtur, ostendam tibi multas esse res quas non possis dicere nihil esse, nec tamen in eis invenire aliqua huiusmodi spatia, qualia in anima requiris: ut non solum non tibi ex eo anima nihil esse videatur, quod in ea non invenis longitudinem, sive aliquid tale; sed eo pretiosior et pluris aestimanda sit, quo nihil horum habet. Deinde utrum vere nihil horum habeat, videbimus.

Ev.—Utere quo vis ordine ac modo, ego audire et discere paratus sum.

CAPUT IV

Animam nonnihil esse, tametsi nec longa nec lata sit

5. *Aug.*—Recte facis: sed volo interroganti mihi respondeas; fortasse enim ea quae te docere conor, ipse iam nosti: credo enim non te dubitare hanc arborem non esse omnino nihil.

Ev.—Quis dubitaverit?

Aug.—Quid illud? num dubitas iustitiam multo esse hac arbore meliorem?

Ev.—Ridiculum istud quidem est, quasi vero ulla sit comparatio.

Aug.—Liberaliter mecum agis; sed illud nunc attende: cum constet ita hanc arborem esse deteriorem quam est iustitia, ut nec comparanda quidem tibi videatur, et hoc lignum non esse nihil confessus sis; placetne tibi ut ipsam iustitiam nihil esse credamus?

Ev.—Quis hoc demens crediderit?

Aug.—Recte omnino: sed fortasse arbor haec propterea tibi videtur esse aliquid, quod longa est pro suo modo, et lata, et robusta; quae si detraxeris, nihil erit.

Ev.—Ita videtur.

Ag.—¿Y entonces? La justicia que tú mismo has confesado ser algo, es más, que me has concedido ser mucho más espiritual y estimable que ese árbol, ¿te parece larga?

Ev.—No puedo, en modo alguno, imaginarme la justicia larga, ancha o algo por el estilo.

Ag.—Luego si nada de esto es la justicia y, no obstante, es algo, ¿por qué te parece que el alma es nada, si no es algo extenso?

Ev.—A la verdad que ahora no puedo ya afirmar que el alma sea nada porque carezca de longitud, latitud y profundidad; pero ten en cuenta que aún no has dicho si en realidad es el alma, o no, así. Puede suceder que haya cosas inextensas muy apreciables; pero creo que no por esto hemos de enumerar inmediatamente entre ellas el alma.

6. *Ag.*—Sé que nos queda por aclarar este punto, que ya antes había prometido explicártelo; pero, como realmente es algo de suyo muy sutil y que requiere ojos más avizores que los que de ordinario empleamos en nuestra vida cotidiana, te aconsejo sigas de buena gana por donde crea oportuno conducirte y que, cansado de este nuestro como camino forzoso que debemos andar, no lleves a mal que en ocasiones lleguemos al fin anhelado más tarde de lo que deseas. En primer lugar te pregunto: ¿piensas, por ventura, que existe algún cuerpo que, siempre según su naturaleza, no tenga alguna longitud, latitud y profundidad?

Ev.—No entiendo a qué llamas profundidad.

Ag.—A la que hace que podamos imaginarnos las partes interiores de un cuerpo o también verlas, si se transparenta como el vidrio: dado que, si quitas esta propiedad de los cuerpos, ni

Aug.—Quid ergo? iustitia, quam non nihil esse confessus es, imo quiddam longe divinius hac longeque praestantius, videtur tibi longa esse?

Ev.—Nullo modo mihi iustitia aut longa, aut lata, aut tale aliquid cogitanti potest occurrere.

Aug.—Si igitur nihil horum est iustitia, et tamen ipsa nihil non est: cur tibi anima nihil videtur, nisi eius aliqua longitudo sit?

Ev.—Age; iam non mihi videtur ex eo nihil esse anima, quod nec longa, nec lata, nec robusta sit, sed utrum vere ita sit, nondum a te dictum esse scis. Fieri enim potest, ut multa sint magni aestimanda, quae istis careant; sed non continuo ex hoc genere animam esse credendum puto.

6. *Aug.*—Scio istud nobis enodandum restare, et hoc me deinceps explicaturum promiseram: verum quia res subtilissima est, et longe alios mentis oculos quaerit, quam humana consuetudo in quotidianae vitae actibus habere solita est; admoneo te, ut per ea, per quae te ducendum existimo, libens pergas, nec nostro quodam necessario circuitu defatigatus, aegre tuleris aliquanto te tardius ad id quod cupis pervenire. Nam prius abs te quaero, utrum corpus ullum putes esse, quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem, et latitudinem, et altitudinem?

Ev.—Quam dicas altitudinem, non intelligo.

Aug.—Illam dico qua efficitur ut interiora corporis cogitentur, aut etiam sentiantur, si perlucet ut vitrum; quanquam si hoc demas corpo-

pueden percibirse ni se puede en modo alguno pensar realmente que existan. Quiero oír tu parecer sobre esto.

Ev.—Sin género de duda, no hay cuerpo alguno que carezca de extensión.

Ag.—Pues qué, ¿puedes imaginarte que esas tres propiedades enunciadas no existen más que en los cuerpos?

Ev.—No comprendo cómo puedan hallarse en otros seres.

Ag.—¿Luego para ti el alma no es más que un cuerpo?

Ev.—Si admitimos que incluso el viento es cuerpo, no puedo negar que también el alma me lo parece, puesto que me lo imagino como algo semejante.

Ag.—Te concedo que tanto es cuerpo el viento como el agua; porque el viento no es otra cosa que el aire conmovido y agitado; como es dado comprobar, en un lugar tranquilo y resguardado de todos los vientos, aun con un simple abanico, con el cual al espantar las moscas movemos el aire y percibimos entonces el viento. Esto, cuando proviene de un movimiento desconocido de los cuerpos celestes o terrestres en el inmenso espacio del mundo, se llama viento, el cual recibe diversos nombres, según la parte del cielo de donde sopla. ¿Se te ocurre a ti otra cosa?

Ev.—A mí, ciertamente, nada; es más, acepto como probable lo que dices, pero no dije yo que el alma fuese el mismo viento, sino algo semejante a él.

Ag.—Primeramente dime si ese mismo viento de que has hablado crees que tiene alguna longitud, latitud y profundidad; ya veremos después si el alma es algo parecido, para que de este modo podamos averiguar también su cantidad.

ribus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari. Hinc mihi volo aperias quid tu sentias.

Ev.—Prorsus non dubito corpora omnia his carere non posse.

Aug.—Quid illud? potes cogitare ista tria non esse nisi in corporibus?

Ev.—Non intelligo quomodo alibi esse possint.

Aug.—Ergo animam non putas esse aliud quam corpus?

Ev.—Si etiam ventum corpus esse confitemur, negare non possum corpus mihi animam videri: nam tale aliquid eam esse cogito.

Aug.—Corpus quidem ventum esse tam concedo, quam si me de fluctu interrogares. Nam nihil aliud quam istum aerem commotum ac agitatum ventum esse sentimus; quod in loco tranquillissimo, et ab omnibus ventis quietissimo vel brevi flabello approbari potest, quo etiam muscas abigentes aerem commovemus, flatumque sentimus. Quod cum evenerit occultiore quodam motu caelestium vel terrenorum corporum per magnum spatium mundi, ventus vocatur, ex diversis partibus caeli nomina etiam diversa sortitus. An tibi aliter videtur?

Ev.—Mihi vero nihil, et probabile esse accipio quod dicis: sed ego animam non ipsum ventum, sed tale aliquid esse dixi.

Aug.—Dic mihi prius, utrum ipsum ventum cuius mentionem fecisti, habere aliquam longitudinem, latitudinem et altitudinem sentias. Deinde videbimus utrum tale aliquid anima sit, ut hoc modo etiam quanta sit, investigare possimus.

Ev.—Nada podemos encontrar más fácilmente que la longitud, la latitud y la profundidad de este aire que, movido, forma el viento, según tú has convenido poco ha.

CAPITULO V

EL ALMA TIENE FUERZA INFINITA

7. *Ag.*—Bien has hablado; pero ¿no crees que tu alma está sólo dentro de tu cuerpo?
Ev.—Sin duda alguna.
Ag.—Mas ¿qué opinas: está sólo interiormente, como llenando un odre, o sólo externamente, como un envoltorio, o de las dos maneras?
Ev.—Creo que como últimamente has dicho, porque, si no está intrínsecamente, nuestras entrañas no tendrían vida, y de no hallarse también en la parte exterior, sería imposible sentir en la piel el más leve pinchazo.
Ag.—¿A qué sigues indagando por la cantidad del alma, cuando sabes ya que es tanta cuanto le permiten las partes de su cuerpo?
Ev.—Si esto enseña la razón, me basta.
Ag.—Haces muy bien en no exigir más que lo que dicta la razón. Mas ¿te parece muy sólida esta razón?
Ev.—Cuando no encuentro otra, sí. En el lugar correspondiente preguntaré lo que me trae sumamente intrigado: si el alma conserva la misma forma una vez separada del cuerpo.

Ev.—Quid hoc aere longius, et latius, et altius facile inveniri potest, quem commotum, ventum esse nunc abs te mihi persuasum est?

CAPUT V

INFINITA ANIMAE VIS

7. *Aug.*—Recte dicis: sed numquidnam animam tuam putas esse nisi in corpore tuo?
Ev.—Ita puto.
Aug.—Intrinsecus tantum, ut tanquam utrem impleat; an tantum forinsecus, velut tectorium; an et intrinsecus et extrinsecus eam esse arbitraris?
Ev.—Hoc sentio quod ultimum requisisti. Nam nisi esset intrinsecus, nihil in visceribus nostris vitale haberetur; nisi esset extrinsecus, non etiam in cute leviter possit sentire pungentem.
Aug.—Quid ergo amplius quaeris quanta sit anima, cum videas esse tantam quantam ipsa spatia corporis patiuntur?
Ev.—Si hoc ratio docet, nihil amplius requiro.
Aug.—Recte facis nihil quaerere amplius quam docet ratio. Sed haec ratio videturne tibi firmissima?
Ev.—Quando aliam non invenio, videtur. Suo enim loco quaeram, quod me multum movet, utrum haec figura eadem maneat cum corpore

Pero recuerdo haber presentado esto como lo último a resolver. Lo que no me parece dejar pasar sin preguntar es lo del número de almas, siempre que esto, según mi modo de ver, corresponde a la cuestión de la cantidad.
Ag.—No piensas mal; pero antes, si te parece, hablemos de su cantidad, que es lo que aún me tiene ocupado, para que aprenda yo también algo, si es que tú ya estás satisfecho.
Ev.—Indaga como quieres, pues tu fingida duda me ha hecho dudar de veras acerca de lo que daba por resuelto.
8. *Ag.*—Haz el favor de decirme si la memoria no te parece un nombre vacío.
Ev.—¿A quién puede parecer tal cosa?
Ag.—¿Reside en el alma o en el cuerpo?
Ev.—A la verdad que es ridículo dudar también de esto; porque ¿quién puede creer o pensar que un cuerpo exánime recuerde algo?
Ag.—¿Te acuerdas, por fin, o no de la ciudad de Milán?
Ev.—Mucho.
Ag.—Luego ahora, porque ha salido a colación, ¿recuerdas su extensión y disposición?
Ev.—Ciertamente, y nada hay tan fresco y acabado en mi memoria.
Ag.—Por consiguiente, ahora que no la ves con los ojos la ves con el alma.
Ev.—Sin duda que sí.
Ag.—Creo recuerdas también cuánto dista, al presente, de nosotros.

excesserit: nam hoc inter discutienda ultimum me posuisse memini. Sed quoniam de numero animarum quaerere, ad quantitatem mihi videtur pertinere, non esse hoc loco praetereundum existimo.
Aug.—Non incongrue existimas, sed prius de spatio eius quod me adhuc movet, explicemus, si placet, ut etiam ego aliquid discam, si tibi iam satisfactum est.
Ev.—Quaere ut vis; nam tua ista simulata dubitatio, dubitare me verissime facit de hoc ipso quod iam peractum esse praesumpseram.
8. *Aug.*—Dic mihi, quaeso te, utrum ea quae appellatur memoria, non tibi nomen inane videatur.
Ev.—Cui hoc videri potest?
Aug.—Animae hanc esse arbitraris, an corporis?
Ev.—Et hinc dubitare ridiculum est. Quid enim? exanime corpus meminisse aliquid credi, aut intelligi potest?
Aug.—Meministine tandem urbis Mediolanensis?
Ev.—Valde memini.
Aug.—Nunc ergo quia eius facta mentio est, recordaris quanta et qualis sit?
Ev.—Recordor sane, ac nihil recentius atque integrius?
Aug.—Nunc ergo cum oculis eam non videas, animo vides.
Ev.—Ita est.
Aug.—Meministi, credo etiam, quanto spatio terrarum nunc a nobis longe absit.

Ev.—También lo recuerdo.

Ag.—Por tanto, ves asimismo con el alma la distancia que media entre los dos lugares.

Ev.—La veo.

Ag.—Pues ya que tu alma está aquí donde tu cuerpo y no se extiende más allá del espacio que aquél ocupa, como hemos demostrado arriba, ¿qué es lo que hace que vea todas las cosas?

Ev.—Creo que la memoria, pero no porque se halle en aquellos lugares.

Ag.—Luego la memoria conserva las imágenes de aquellos lugares.

Ev.—Así me parece, porque ahora no sé lo que allí sucede, y si mi alma llegase hasta aquellos parajes y sintiera lo que tiene delante, a buen seguro que no lo ignorara.

Ag.—Me parece verdad lo que afirmas, pero no cabe duda que son imágenes corpóreas.

Ev.—Por necesidad, ya que las ciudades y los campos son cuerpos.

9. *Ag.*—¿No has mirado alguna vez un espejo pequeño o no has visto por ventura tu misma cara en la niña de los ojos ajenos?

Ev.—Muchas veces, por cierto.

Ag.—Pues ¿por qué aparece más pequeña de lo que es?

Ev.—¿Querrías que fuese de distinta magnitud que el espejo?

Ag.—Es necesario, por tanto, que las imágenes de los cuerpos sean pequeñas, si son también pequeños los cuerpos en los cuales se representan.

Ev.—Ita et hoc memini.

Aug.—Vides itaque animo etiam ipsam locorum distantiam.

Ev.—Video.

Aug.—Cum igitur anima tua hic sit ubi corpus, nec ultra spatium eius porrigatur, ut superior ratio demonstrabat, unde fit ut illa ómnia videat?

Ev.—Per memoriam hoc fieri puto, non quod illis locis sit praesens.

Aug.—Imagines ergo illorum locorum memoria continentur.

Ev.—Ita sentio: nam et quid ibi nunc agatur ignoro; quod utique non ignorarem, si animus meus usque ad ea loca porrigeretur, praesentiaque sentiret.

Aug.—Verum mihi videris dicere: sed certe istae imagines corporum sunt.

Ev.—Ita necesse est: non enim aliud sunt urbes terraeque, quam corpora.

9. *Aug.*—Nunquamne intuitus es parva specilla, aut nunquam in pupilla oculi alieni faciem tuam vidisti?

Ev.—Imo saepe.

Aug.—Cur multo brevior quam est apparet?

Ev.—Quid enim velles aliud quam ut pro modo speculi videretur?

Aug.—Necesse est ergo imagines corporum, si parva sunt corpora in quibus apparent, parvas apparere.

Ev.—Necesario de todo punto.

Ag.—¿Por qué, entonces, estando el alma en tan reducido espacio, como es su cuerpo, se pueden representar en ella imágenes tan grandes como son las ciudades, las distancias locales y todo lo demás que se quiera, por grande que sea? Quisiera, pues, recapacitaras más detenidamente cuántas y qué cosas puede encerrar nuestra memoria, las cuales también estarán en el alma. ¿Qué cavidad, qué abismo, por consiguiente, qué inmensidad puede contener estas cosas, cuando, por razones antes dichas, el alma parece no exceder las dimensiones del cuerpo?

Ev.—No hallo respuesta, ni puedo expresar bastante cuánto me preocupan estas cosas, y me río sobremanera de mí mismo por haber asentido tan pronto a las razones aducidas para admitir la cantidad del alma por el modo de ser del cuerpo.

Ag.—¿Luego ya no te parece el alma algo semejante al viento?

Ev.—De ninguna manera, porque, aunque el aire, cuyo flujo se cree que es probablemente el viento, pueda llenar todo el mundo, el alma es capaz de imaginarse innumerables mundos tales y tan grandes que sus imágenes no puedo ni sospechar siquiera en qué espacio pueda contenerlas.

Ag.—Mira, pues, a ver si es mejor imaginársela, como arriba dijimos, sin largura, ni anchura, ni profundidad, como me concediste justamente.

Ev.—Asentiría fácilmente a lo que dices de no preocuparme aún más cómo pueda el alma, careciendo en absoluto de longitud, latitud y profundidad, abarcar las innumerables imágenes de tan grandes espacios.

Ev.—Necesse omnino.

Aug.—Cur ergo, cum tam parvo spatio sit anima quam corpus est eius, tam magnae in ea possunt exprimi imagines, ut et urbes, et latitudo terrarum, et quaeque alia ingentia apud se possit imaginari? Volo enim cogites paulo diligentius, quanta et quam multa memoria nostra contineat, quae utique anima continentur. Qui ergo fundus est, qui sinus, quae immensitas quae possit haec capere, cum et eam tantam quantum corpus est superior ratio docuisse videatur?

Ev.—Non invenio quid respondeam, nec satis explicare possum, quantum me ista moveant: et multum me ipse derideo, qui superiori rationi tam cito consenseram, ut ex isto corporis modo quanta sit anima terminarem.

Aug.—Non ergo iam tibi tale aliquid videtur, qualis ventus est?

Ev.—Nullo modo: nam etiamsi aer iste cuius quasi fluctum ventum esse probabiliter creditur, universum istum mundum possit implere, innumerabiles tales tantosque mundos secum anima imaginari potest, quas imagines quo spatio contineat suspicari non possum.

Aug.—Vide ergo ne melius sit eam credere, ut superius dixeram, nec longam, nec latam, nec altam, sicut mihi de iustitia concesseras.

Ev.—Facile assentirem, nisi me plus conturbaret, quo rursum pacto tantorum spatiorum imagines innumerabiles nulla sua et longitudine, et latitudine, et altitudine capere possit.

CAPITULO VI

La longitud pura y simple

10. *Ag.*—Tal vez, y en cuanto nos es dado, encontremos la solución de esto si antes resolvemos diligentemente tres cosas, a saber: qué es la longitud, la latitud y la profundidad; así es que esfuérzate en figurarte la longitud que carezca totalmente de latitud.

Ev.—No puedo imaginarme tal cosa; porque, aunque sea la tela de una araña, que es de lo más sutil que solemos ver, sin embargo, encuentro también en ella longitud, latitud y profundidad; cuya existencia, sin embargo, sean lo que fueren, no podemos en modo alguno negar.

Ag.—No es del todo absurda tu respuesta; pero a la verdad que, cuando percibes en la tela de araña las tres dimensiones, es que las distingues y sabes qué es lo que las diferencia entre sí.

Ev.—¿Por qué no había de conocer en qué se diferencian? ¿Habría podido ver, de otra manera, que todas se encuentran en la tela?

Ag.—Pues, con el mismo entendimiento con que las distinguiste, puedes también, abstraídas aquéllas, considerar la sola longitud, dado que no pienses en un cuerpo, pues en este supuesto, cualquiera que sea, tendrá las tres dimensiones, y yo lo que deseo hacerte comprender es incorpóreo. La longitud sola no puede verse si no es con el alma: en los cuerpos no se encuentra.

CAPUT VI

Longitudo mera et simplex

10. *Aug.*—Inveniemus hoc fortasse quantum licet, si prius diligenter discutiamus haec tria, id est longitudinem, latitudinem, et altitudinem. Itaque enitere cogitare longitudinem, quae adhuc nullam latitudinem assumpserit.

Ev.—Nihil possum tale cogitare: si enim filum araneae in animo constituero, quo nihil exilius solemus videre, occurrit mihi etiam in eo tamen et longitudo per se, et latitudo: quae qualescumque sint, esse tamen negare non possum.

Aug.—Non usquequaque absurda est responsio tua, sed certe cum tria ista in araneae filo esse intelligis, discernis haec, et quid inter se differant nosti?

Ev.—Quidni quid differant nossem? An aliter potui videre nihil horum deesse huic filo?

Aug.—Quo igitur intellectu haec discrevisti, hoc potes etiam, seiunctis illis, solam longitudinem cogitare, si nec aliquod corpus volvas animo: nam quodcumque fuerit, his omnibus non carebit. Incorporeum est enim quod te nunc intelligere cupio: nam sola longitudo non nisi intelligi animo potest, in corpore inveniri non potest.

Ev.—Ahora comprendo.

Ag.—Por tanto, ves ciertamente que, aunque quieras, no puedes dividir a lo largo con el entendimiento la longitud, ya que, de lo contrario, habría también latitud.

Ev.—Es claro.

Ag.—Pues, si te parece, llamemos a esta longitud pura y simple línea; con este nombre la suelen designar muchos doctos.

Ev.—Llámala como quieras, porque no he de discutir los nombres, cuando la cosa es evidente.

11. *Ag.*—Haces bien, y no sólo apruebo tu sentir, sino que también te aconsejo goces siempre más en tener cuidado del sentido que de las palabras; pero esta línea de la que, según me parece, ya te has formado buena idea, si se prolonga en una o en las dos direcciones, todo lo largo que sea posible, ves que no tiene fin. ¿O acaso no llegas a figurarte esta suposición?

Ev.—Muy bien y fácilmente.

Ag.—Te das cuenta también de que no se puede trazar una figura con sólo prolongar una línea.

Ev.—No sé aún qué entiendes por figura.

Ag.—Por el momento llamo figura al espacio cerrado por una o varias líneas, como cuando haces un círculo, o unes cuatro rectas por sus extremos, de tal manera que no quede libre ninguno.

Ev.—Iam intelligo.

Aug.—Ergo istam longitudinem si quasi secare cogitatione per longum velis, vides profecto non posse: nam si potest, inest etiam latitudo.

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Hanc igitur longitudinem meram et simplicem, si tibi placet, lineam vocemus: hoc enim nomine a doctis multis appellari solet.

Ev.—Voca quidquid vis: non enim mihi de nominibus laborandum est, cum res aperta sit.

11. *Aug.*—Bene facis, et non solum approbo, verum etiam moneo, ut semper rerum curam magis quam verborum te habere delectet. Sed linea ista quam iam, ut opinor, bene intelligis, si porrigatur sive ex una, sive ex utraque parte, quam in longum porrigi potest, cernis nullum esse finem. An ad hoc contemplandum minus valet acies mentis tuae?

Ev.—Contemplor omnino, ac nihil facilius.

Aug.—Vides ergo etiam nullam figuram posse fieri, si nihil agatur aliud quam ut linea porrigatur.

Ev.—Quam dicas figuram nondum intelligo.

Aug.—Figuram interim voco, cum aliquod spatium linea lineisve



concluditur, tanquam si circulum faceres, aut quatuor lineas finibus suis sibimet iungeres, ita ut nullius finis ab alterius copulatione liber esset.

Ev.—Creo que ya entiendo a qué llamas figura, y ojalá viese tan claro adónde van a parar estas cosas o qué sacaras tú de ellas, a fin de que pueda yo comprender lo que acerca del alma busco.

CAPITULO VII

La multitud llega a alcanzar la verdad con mayor seguridad y presteza por medio de la autoridad que de la razón

12. *Ag.*—Te advertí y supliqué al principio soportaras con paciencia nuestros rodeos, y de nuevo te lo pido. No es de poca monta ni fácil de comprender lo que se ventila: a ser posible, queremos comprender esta cuestión completa y agradablemente. Es distinto creer algo fundados en la autoridad que en la razón. Conseguir la verdad fundándose en la autoridad es camino breve y de ningún trabajo. Si esta cuestión te agrada, puedes leer las cosas que excelsos y santos varones dijeron, como por insinuación, acerca de esto, que parecía saludablemente necesario para los ignorantes y quisieron que les prestaran crédito aquellos a quienes de otro modo les era imposible la salvación a causa de sus inteligencias más rudas y embarulladas; pues estos hombres, la mayoría ciertamente, si intentan alcanzar la verdad por sí mismos, fácilmente son engañados con especiosas razones y de tal manera vienen a caer en distintas y perjudiciales opiniones, que nunca o muy difícilmente consiguen salir y desembarazarse de ellas. A estos tales, por consiguiente, les es utilísimo asentir a la autoridad superior y obrar según ella; y, si a ti te parece esto más seguro, no sólo no me opongo, sino que también lo apruebo sobremanera. Mas, si no puedes refrenar el deseo de llegar a la verdad por la vía de la razón, según tu convicción, habrás de tolerar muchos y largos rodeos para que no te lleve a tal fin sino la razón que merece el nombre de tal, la verdadera; y no sólo que sea verdadera, sino tan cierta y libre de toda apariencia de falsedad, si es que de algún modo puede llegar a conseguir esto el hombre, que no haya razones falsas, ni probables, capaces de apartarte de ella.

Ev.—Nada desearé ya prematuramente; entre en acción la razón y me guíe por donde quiera, con tal que me lleve a feliz término.

Ev.—Quid dicas figuram, iam me videre arbitror; sed utinam tam viderem quo ista tendant, aut quid ex his effecturus sis, ut ego quod de anima requiro, sciam.

CAPUT VII

Compendiosior et multitudini tutior ad veritatem perceptionem via per auctoritatem, quam per rationem

12. *Aug.*—Hoc initio te admonui, et postulavi ut patienter ferres aliquantum circuitum nostrum, quod item quaeso ut facias. Non levis res quaeritur, non facilis ad cognoscendum: nosse enim hoc plane ac tenere volumus, si fieri potest. Aliud est enim cum auctoritati credimus, aliud cum rationi. Auctoritati credere magnum compendium est, et nullus labor: quod si te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus necessaria quae videbantur, salubriter imperitioribus quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari, aut nunquam, aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est excellentissimae auctoritati credere, et secundum hoc agere vitam. Quod si tutius putas, non solum nihil resisto, sed etiam multum approbo. Si autem cupiditatem istam refrenare non potes, qua tibi persuasisti rationi pervenire ad veritatem, multi et longi circuitus tibi tolerandi sunt, ut non ratio te adducat, nisi ea quae sola ratio dicenda est, id est vera ratio; et non solum vera, sed ita certa, et ab omni similitudine falsitatis aliena, si tamen ullo modo haec ab homine inveniri potest, ut nullae disputationes falsae aut verisimiles ab ea te possint traducere.

Ev.—Nihil iam praepropere desiderabo: agat ac ducat ratio qua vult, dummodo perducat.

CAPITULO VIII

De las figuras geométricas.—Con cuántas líneas se engendra una figura.—Cómo puede hacerse una figura con tres líneas

13. *Ag.*—Dios lo hará, que es o de quien solamente se deben pedir tales cosas, o, al menos, principalmente, éstas. Pero volvamos a la cuestión que había propuesto. Pues, si sabes qué es línea y qué figura, responde a lo que te preguntaba: ¿crees, acaso, que puede hacerse alguna figura si se prolonga al infinito una línea, bien por una, bien por ambas partes?

Ev.—Repito que esto de ningún modo es factible.

Ag.—Entonces, ¿qué haremos para trazar una figura?

CAPUT VIII

De figuris mathematicis.—Quot lineis figura fiat.—Quomodo tribus lineis possit fieri

13. *Aug.*—Deus hoc faciet, qui aut de solis talibus rebus, aut certe de his maxime deprecandus est. Sed ad rem quam institueram redeamus. Nam si et quid linea, et quid sit figura iam tibi notum est, dic quod abs te quaero, id est utrum putes ullam figuram fieri posse, si linea ex utraque parte, aut ex altera per infinitum ducatur?

Ev.—Nullo modo id fieri posse confirmo.

Aug.—Quid igitur agendum est ut figuram faciamus?

Ev.—Pues qué, sino que la línea no sea infinita y se la prolongue circularmente por una parte hasta que se toque con la otra; porque no comprendo cómo de otro modo se pueda encerrar un espacio con una línea, ya que, de no hacerlo como tú has dicho, no habría línea.

Ag.—Y si deseo hacer una figura con líneas rectas, ¿puede construirse con un línea o no?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—¿Y con dos?

Ev.—Tampoco.

Ag.—¿Con tres?

Ev.—Creo se puede.

Ag.—Por tanto, sabes, y sostienes muy bien, que para formar una figura con líneas rectas son necesarias al menos tres. Y si se te opone alguna razón, ¿te hará abandonar tal parecer?

Ev.—A la verdad que, si se me demuestra que esto es falso, desconfiaré de llegar a saber algo.

Ag.—Ahora respóndeme cómo trazas una figura con tres líneas.

Ev.—Uniéndolas por los extremos.

Ag.—Pues qué, ¿no te parece que donde se juntan se forma un ángulo?

Ev.—Ciertamente.

Ag.—¿Cuántos ángulos tiene, por consiguiente, esta figura?

Ev.—Quid, nisi ut linea infinita non sit, et ducatur in circulum, ut ex alia parte se contingat? non enim video, quomodo aliter possit ex una linea concludi aliquod spatium; quod nisi fiat, secundum tuam descriptionem, figura non erit.

Aug.—Quid, si rectis lineis figuram facere velim? potest fieri ut de una linea fiat, an non potest?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Quid, duabus?

Ev.—Ne hoc quidem.

Aug.—Quid, tribus?

Ev.—Video posse.

Aug.—Bene igitur nosti ac tenes, cum figura lineis rectis facienda est, minus quam tribus non posse. An si ulla tibi adversetur ratio, de hac te sententia devocabit?

Ev.—Plane si quis mihi hoc falsum esse monstraverit, nihil erit quod me scire posse confidam.

Aug.—Nunc ergo illud responde, quomodo tribus lineis figuram feceris?

Ev.—Cum se finibus iungunt.

Aug.—Quid? ubi se iungunt, nonne videtur tibi angulus fieri?

Ev.—Ita est.

Aug.—Quot ergo angulis haec figura constat?



Ev.—Tantos como líneas.

Ag.—Las líneas que trazas, ¿son iguales o desiguales?

Ev.—Iguales.

Ag.—Por último, los ángulos, ¿son iguales o hay alguno más agudo u obtuso que los otros?

Ev.—Veo que son también todos iguales.

Ag.—¿Puede suceder que en una figura formada por tres líneas rectas e iguales haya ángulos desiguales o no?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Y en el caso de que la figura conste de tres líneas rectas, pero desiguales, ¿pueden ser también los ángulos iguales o eres de distinto parecer?

Ev.—Es absolutamente imposible.

Ag.—Muy bien; pero dime, por favor, ¿qué figura te parece más perfecta y hermosa, la que está compuesta con líneas iguales o la que está con desiguales?

Ev.—¿Quién duda que es más acabada aquella en que triunfa la igualdad?

CAPITULO IX

Cuál es la figura más perfecta.—Qué se opone al ángulo en el triángulo

14. *Ag.*—¿Luego prefieres la igualdad a la desigualdad?

Ev.—No sé si habrá alguno que no lo haga.

Ag.—Ahora mira a ver ¿qué es lo que en una figura for-

Ev.—Totidem quot lineis.

Aug.—Quid? ipsas lineas pares constituis, an impares?

Ev.—Pares.

Aug.—Quid? anguli tantumdem omnes patent, an est alius alio contractior vel apertior?

Ev.—Etiam ipsos pares esse video.

Aug.—Potestne fieri, ut in figura, quae tribus rectis paribus lineis facta sit, impares anguli sint; an non potest?

Ev.—Nullo prorsus modo.

Aug.—Quid? si rectis lineis tribus, sed imparibus figura constet, possunt etiam in ista pares esse anguli, an aliud intelligis?

Ev.—Omnino non possunt.

Aug.—Recte dicis: sed dic, quaeso, quaenam tibi figura melior videatur et pulchrior? eane quae paribus, an quae imparibus lineis constat?

Ev.—Quis dubitet eam esse meliorem in qua aequalitas praevalet?

CAPUT IX

Quae figura praestantior.—In triangulo quid angulo contrarietur

14. *Aug.*—Ergo inaequalitati aequalitatem praeponis?

Ev.—Nescio utrum quispiam non praeponat.

Aug.—Vide nunc in figura quae tribus angulis paribus perfecta est,

mada por tres ángulos iguales se contrapone por la parte opuesta al ángulo?

Ev.—Una línea (un lado).

Ag.—Y si hacemos que en una figura a un ángulo se oponga otro ángulo y a una línea otra línea, ¿no te parece que, en este supuesto, la igualdad será más perfecta?

Ev.—Ciertamente, lo concedo; pero no veo en absoluto cómo esto pueda hacerse con tres líneas.

Ag.—Y con cuatro, ¿puede hacerse?

Ev.—Se puede muy bien.

Ag.—Por consiguiente, es más perfecta la figura compuesta con cuatro líneas rectas e iguales que con tres solamente.

Ev.—Sin género de duda, puesto que en ella resplandece más la igualdad.

Ag.—Por tanto, ¿crees que ésta, que consta de cuatro líneas rectas iguales, puede trazarse de tal modo que no sean en ella iguales todos los ángulos o no?

Ev.—Se puede.

Ag.—¿Cómo?

Ev.—Haciendo que dos sean agudos y dos obtusos.

Ag.—¿Ves también cómo los dos agudos y los dos obtusos se oponen entre sí diagonalmente?

Ev.—Clarísima y abiertamente.

Ag.—Adviertes también en ella que, asimismo, se conser-

quid in ea sit angulo contrarium, id est ex altera parte contra positum; utrum linea an angulus.

Ev.—Lineam video.

Aug.—Quid ergo? si et angulus angulo, et linea lineae contraria sit, nonne fateris aequalitatem esse potiorem in ea figura in qua id accidit?

Ev.—Fateor quidem, sed quemadmodum id fiat tribus lineis omnino non video.

Aug.—Quid? quatuor lineis potestne hoc fieri?

Ev.—Prorsus potest.

Aug.—Melior est figura quae quatuor lineis rectis paribus, quam quae tribus constat.



Ev.—Melior certe, siquidem magis in ea aequalitas valet.

Aug.—Quid ergo? istam quae quatuor rectis paribus lineis confit, censesne posse etiam ita fieri, ut non anguli omnes in ea pares sint, an non putas?

Ev.—Video posse.

Aug.—Quonam modo?

Ev.—Si duo contractiores, duo apertiores sint.

Aug.—Videsne etiam quemadmodum et ambo contractiores, et ambo apertiores sibi contrarii sint?

Ev.—Ac verissime atque apertissime.

Aug.—Servatam igitur et hic, quanta servari potuit, cernis aequali-

va la igualdad en cuanto es posible; ¿ves, pues, ciertamente que no se puede hacer, cuando se trata una figura con cuatro líneas iguales, que o no sean todos o al menos dos a dos iguales los ángulos y que los que son iguales se oponen mutuamente?

Ev.—Lo veo y lo sostengo firmemente.

15. *Ag.*—¿No te llama también en estas cosas la atención ver una como justicia tan grande y firme?

Ev.—¿En qué sentido?

Ag.—Porque, según mi parecer, no llamamos justicia a otra cosa que a la igualdad, y esta palabra trae su origen de igualdad. Pero ¿y en qué consiste la igualdad en esta virtud, sino en dar a cada uno lo suyo? Ahora bien, no se puede dar a cada uno lo suyo si no hay distinción. ¿O piensas de otra manera?

Ev.—Está claro y asiento en absoluto a lo dicho.

Ag.—¿Crees que puede existir distinción donde todas las cosas de tal manera son iguales que no se diferencian nada entre sí?

Ev.—De ninguna manera.

Ag.—Luego no se puede, por decirlo así, observar la justicia si en las cosas a que se aplica no hay cierta desigualdad y desemejanza.

Ev.—Lo entiendo.

Ag.—Admitiendo, pues, que las figuras de que hablamos, es decir, la que consta de tres ángulos y la que tiene cuatro,

tatem: cernis enim profecto fieri non posse, ut cum quatuor paribus lineis figura perficitur, non aut omnes, aut certe vel bini anguli pares sint; quaeque tamen paria sunt, sibi ex contrario respondere.

Ev.—Cerno, et firmissime teneo.

15. *Aug.*—Nihilne te movet etiam in his rebus tanta et tam inconcussa quaedam iustitia?

Ev.—Quonam modo?

Aug.—Quia nihil, ut arbitror, dicimus esse iustitiam nisi aequitatem: aequitas autem ab aequalitate quadam videtur appellata. Sed quae in hac virtute aequitas, nisi ut sua cuique tribuantur? Porro sua cuique, nisi quadam distinctione tribui non possunt. An aliter putas?

Ev.—Manifestum est, et prorsus assentior.

Aug.—Quid? distinctionem arbitrarisne esse ullam, si omnia paria sint, ut nihil omnino inter se differant?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Ergo iustitia servari non potest, nisi in rebus in quibus servatur, sit quaedam, ut ita dicam, imparilitas et dissimilitudo.

Ev.—Intelligo.

Aug.—Cum igitur fateamur istas figuras, de quibus agimus, inter se esse dissimiles, illam scilicet quae tribus, et hanc quae quatuor an-



observa igualdad absoluta entre las líneas y entre los ángulos; y lo que en aquélla, formada por tres líneas iguales, no son diferentes entre sí, estando hechas las dos con líneas iguales, ¿no te parece que se observa cierta justicia, de tal modo que aquella que no puede tener la igualdad de los contrarios tenga la igualdad perfecta de los ángulos, y en ésta, donde se da la armonía de los contrarios, se halle alguna desigualdad en lo que a los ángulos se refiere?

He querido preguntarte esto, porque, intrigándome a mí mucho, deseaba saber qué placer producía en ti con esta verdad, justicia e igualdad.

Ev.—Ya entiendo lo que dices, y me causa grande admiración.

Ag.—Pues ahora, ya que prefieres justamente la igualdad a la desigualdad, y no hay hombre cuerdo que, a mi sentir, no la anteponga, busquemos, si te agrada, la figura en la que resplandezca más la perfección; sea la que fuere, la preferiremos, sin duda, a las demás.

Ev.—Ciertamente me agrada y deseo saber cuál es.

CAPITULO X

La máxima igualdad en las figuras

16. *Ag.*—Respóndeme, empero, antes si de entre aquellas figuras, de las que ya, al parecer, se ha hecho bastante mención, te parece sobresale la que consta de cuatro líneas

gulis constat, cum ambae paribus lineis fiant; nonne videtur tibi quaedam retenta iustitia, ut illa quae habere non potest parilitatem contrariorum, inconcussam teneat angulorum aequalitatem: in hac vero quia tanta est contrariorum congruentia, illa lex angulorum admittat nonnullam inaequalitatem?

Hoc ergo cum me multum moveret, quaerendum abs te visum est, quonam modo ista veritate, aequitate, aequalitate delectarere.

Ev.—Iam cerno quid dicas, et non mediocriter admiror.

Aug.—Age nunc, quia inaequalitati aequalitatem iure praeponis, nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu praeditus, cui non id videatur: quaeramus, si placet, figuram in qua summa aequalitas inveniri queat: quaecumque enim erit, ea caeteris sine dubitatione praeferetur.

Ev.—Placet vero, et quae ista sit, scire cupio.

CAPUT X

Summa aequalitas in figuris

16. *Aug.*—Prius ergo responde, utrum tibi illarum figurarum, quarum iam quantum satis videbatur facta mentio est, ea videatur excellere, quae quatuor lineis paribus, totidemque angulis paribus constet; namque, ut vides, in hac et linearum aequalitas et angulorum est; et, quod in

iguales y otros tantos ángulos, porque, como ves, en ella se observa igualdad absoluta entre las líneas y entre los ángulos; y lo que en aquélla, formada por líneas iguales, no aparecía, se encuentra en ésta: la igualdad de las partes opuestas; porque a una línea y a un ángulo un ángulo se opone, como ves.

Ev.—Así es en verdad, como dices.

Ag.—Pero ¿existe en ella la máxima igualdad o te parece otra cosa? Porque, si la tiene, en vano buscamos otra figura, como en nuestro intento; si, por el contrario, no la tiene, quiero que me lo demuestres.

Ev.—Me parece que la tiene, porque, cuando los ángulos y las líneas *son iguales, no sé dónde pueda hallarse la des*igualdad.

Ag.—Yo soy de distinto parecer; porque una línea recta goza de suma igualdad hasta que llega a los ángulos; pero cuando por un lado se une con otra para formar ángulo, ¿no juzgas que esto mismo es desigualdad? ¿O es que la parte de figura cerrada por la línea crees que conviene en igualdad y semejanza con aquella parte que encierra el ángulo?

Ev.—De ningún modo, y me avergüenzo de mi temeridad. He llegado a esto porque consideraba los ángulos y los lados *iguales entre sí*; pero ¿quién es el que no ve la grande diferencia que hay entre unos y otros?

Ag.—Escucha otro indicio clarísimo de la desigualdad. Ves claramente que tanto el triángulo, que tiene líneas iguales, como el cuadrilátero tienen un punto céntrico.

Ev.—Lo veo muy bien.

illa quae tribus lineis paribus clauditur, non inveniebamus, adest huic parilitas contrariorum: nam lineae linea, et angulus angulo est, ut cernis, contrarius.

Ev.—Ita vero est, ut dicis.

Aug.—Habetne summam aequalitatem, an aliter tibi videtur? Nam si habet, frustra, ut institueramus, aliam quaerimus; si autem non habet, volo ut idipsum mihi abs te demonstretur.

Ev.—*Videtur mihi habere: nam ubi et anguli pares et lineae pares* sunt, ibi deprehendendam inaequalitatem non video.

Aug.—Ego aliud sentio: nam recta linea donec veniat ad angulos, summa aequalitate praedita est; sed cum ex diverso latere alia coniungitur linea, et angulum facit, nonne censes hoc ipsum esse inaequale? An tibi figurae pars quae linea clauditur cum illa parte quae angulo concluditur, congruere videtur aequalitate aut similitudine?

Ev.—*Nullo modo: et me pudet temeritatis meae;* eo enim ductus sum, quod et angulos in ea pares inter se et latera cernerem: sed quis non videat eorum laterum ab angulis magnam differentiam?

Aug.—Accipe aliud inaequalitatis apertissimum indicium: certe enim cernis, vel illam figuram triangulam paribus lineis constantem, vel istam quadratam habere aliquod medium.

Ev.—Cerno plane.

Ag.—Pues bien, si desde ese mismo punto tiramos líneas a todas las partes [a] de la figura, ¿crees que resultarán iguales o desiguales?

Ev.—Desiguales en absoluto, pues es necesario sean más largas las que tiramos a los ángulos.

Ag.—¿Cuántas líneas en el cuadrilátero y cuántas en el triángulo van a morir en los ángulos?

Ev.—Cuatro en aquél y tres en éste.

Ag.—Y ¿cuáles son las más cortas y cuántas en cada figura?

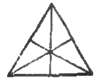
Ev.—Otras tantas, que van a morir perpendiculares a los lados.

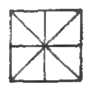
Ag.—Tienes muchísima razón, y no me parece necesario detenernos más en esto, pues es suficiente para lo que queremos. Ves, en efecto, que es grande la igualdad que en estas figuras se observa, según opino, y, sin embargo, aún no es perfecta en absoluto.

Ev.—Lo veo perfectamente y espero con ansias conocer cuál es la figura más perfecta.

Aug.—Quid? ab eodem medio cum lineas ad omnes figurae partes ducimus, paresne tibi duci lineae videntur, an impares?

Ev.—Impares prorsus: nam longiores eas necesse est esse, quas in angulos ducimus.





Aug.—Istae in quadrata quot sunt, et quot in triangula?

Ev.—Quatuor hic, tres ibi.

Aug.—Quid? minimae omnium quae rursum, et quot sunt in figura utraque?

Ev.—Totidem, scilicet eae quae in media latera ducuntur.

Aug.—Verissime mihi videris dicere, neque hic opus est diutius immorari; ad id enim quod volumus satis est: nam et magnam aequalitatem hic servari, ut opinor, vides, et tamen nondum ex omni parte perfectam.

Ev.—Omnino video, et quae illa figura sit quae summam aequalitatem habeat, nosse vehementer exspecto.

[a] Entiéndase ángulos y lados, que es de lo que se viene hablando.

CAPITULO XI

PRESTANCIA DE LAS FIGURAS.—QUÉ ES EL PUNTO Y QUÉ EL SIGNO

17. *Ag.*—¿Crees que pueda ser otra que aquella cuya extremidad equidista por todas partes del centro, al no haber ángulos que impidan la igualdad y de cuyo medio pueden trazarse líneas iguales a todas las partes extremas?

Ev.—Ya he caído en la cuenta, a mi modo de ver, pues hablas, según creo, de la figura que se engendra por una línea curva, prolongada por un lado hasta tocar con el otro extremo.

Ag.—Lo has entendido perfectamente. Ahora, pues, considera si, a tu parecer, puede darse una figura sin latitud; ya que antes hemos dicho que la línea se entiende en una sola dirección, la longitud, sin mezcla alguna de latitud y, por tanto, indivisible a lo largo.

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Y la latitud, considerada sólo como latitud, ¿puede o no puede darse sin longitud?

Ev.—No puede.

Ag.—Si no me engaño, ves también que la latitud puede dividirse por cualquiera parte, mientras que la línea no es divisible a lo largo.

Ev.—Evidente.

Ag.—¿Qué te parece, por consiguiente, se ha de tener en más lo que se puede o lo que no se puede dividir?

CAPUT XI

FIGURARUM PRAESTANTIA.—QUID SIGNUM SIT; QUID PUNCTUM

17. *Aug.*—Quam censes, nisi eam, cuius et extremitas sibi concors est undique, nullo angulo aequalitatem perturbante, et a cuius medio ad omnes extremitatis partes pares lineae duci possunt?

Ev.—Iam, ut opinor, intelligo: nam illam figuran quae una linea in circulum ducta terminatur, mihi videris describere.

Aug.—Recte intelligis. Nunc itaque illud considera, cum superior ratio docuerit lineam in sola longitudine intelligi, nec quidquam latitudinis usurpare, et ideo per longum qua ducitur dividi non posse, utrum tibi videatur figura quaelibet sine latitudine inveniri.

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Quid? ipsa latitudo potestne longitudinem non habere, quamvis latitudo sola sit, quemadmodum superius longitudinem sine latitudine intelleximus; an non potest?

Ev.—Video non posse.

Aug.—Vides etiam illud, nisi fallor, quod latitudo ab omni parte dividi queat, linea vero per longum non queat.

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Quid ergo putas pluris habendum? quod dividi potest, an id quod non potest?

Ev.—Sin duda, lo indivisible.

Ag.—Prefieres, por tanto, la línea a la latitud. Porque, si hay que preferir lo que no puede dividirse a lo divisible, es necesario también anteponer lo que se puede dividir de menos modos; ahora bien, la latitud se divide de cualquier modo; la longitud, en cambio, sólo transversalmente, pues a lo largo no admite división; luego aventaja a la latitud. ¿O es otro tu parecer?

Ev.—Forzosamente me obliga la razón a admitir lo que dices.

18. *Ag.*—Indaguemos ahora, si te agrada, si existe algo en este orden que no pueda dividirse de ninguna manera, pues esto sería mucho más perfecto que la línea, dado que la línea puede dividirse innumerables veces transversalmente; así que lo dejo para que lo resuelvas tú.

Ev.—Para mí lo indivisible es el centro que colocábamos en la figura y desde donde parten líneas a los extremos. Porque, si es divisible, no puede carecer de longitud o también de latitud. Pero si tiene sólo longitud, no será ya desde donde parten las líneas, sino la misma línea. Y si es también lato, por esto mismo necesita de otro centro desde el cual salgan las líneas a los extremos de la latitud. Pero uno y otro desecha la razón; luego lo indivisible es el punto céntrico.

Ag.—Bien has hablado. Pero ¿no te parece a ti también algo semejante a eso lo que da origen a la línea, si bien no forma aún figura, cuyo centro nos figuramos? Llamo principio de la línea a aquello por lo que empieza la longitud, lo cual quiero te lo figures sin longitud alguna: porque si te lo imaginas con longitud, a la verdad que no entiendes de dónde trae su origen la longitud.

Ev.—Así es en absoluto.

Ag.—Pues esto. que veo entiendes ya. es lo más fundamental de todo lo que hemos demostrado. Esto es. en efecto. lo que no sufre división alguna, y se llama punto cuando ocupa el centro de la figura; pero si es principio de línea o de varias líneas o también fin, o bien significa algo que no tiene partes, sin que, no obstante, designe el centro de una figura, entonces se llama signo. El signo es, por tanto, una señal sin partes, y el punto una señal que ocupa el centro de la figura. De este modo resulta que todo punto es también signo. pero no todo signo punto. Quiero estemos de acuerdo acerca de estos nombres, a fin de usar menos circunlocuciones en la conversación: aunque los más llaman punto no al que ocupa el centro de toda figura, sino solamente al del círculo o al de la esfera; a nosotros, empero, nos interesa poco la cuestión de nombres.

Ev.—Conforme.

Ev.—Profecto id quod non potest.

Aug.—Praeponis igitur lineam latitudini. Nam si quod dividi non potest, praeponendum est; praeponamus necesse est etiam id quod minus dividi potest: latitudo autem ex omni parte dividitur, longitudo vero non nisi ex diverso, nam per longum divisionem non admittit; est ergo latitudine praestantior. An tu aliter existimas?

Ev.—Ita prorsus ratio cogit fateri ut dicis.

18. *Aug.*—Iam quaeramus, si placet, utrum sit aliquid in ista ratione, quod omnino non queat dividi; erit enim hoc multo etiam quam illa linea melius. Nam lineam cernis ex diverso innumerabiliter secari posse, itaque tibi ipsi hoc inveniendum dimitto.



Ev.—Ego illud puto non posse dividi, quod medium in figura ponebamus, unde in extrema lineae ducuntur. Nam si dividitur, longitudine aut etiam latitudine carere non potest. Sed si longitudinem solam habet, non iam unde ducuntur lineae, sed ipsa linea est. Si vero etiam latum est, aliud desiderat medium a quo in extrema latitudinis lineae ducantur. Utrumque autem hoc ratio respuit. Id erit igitur quod dividi nequeat.

Aug.—Recte dicis. Sed nonne tibi aliquid tale videtur etiam illud unde linea ducitur, etsi figura nondum sit cuius medium intelligamus? Illud enim dico lineae principium a quo incipit longitudo, quod volo sine ulla longitudine intelligas. Nam si longitudinem intelligis, nequaquam profecto intelligis unde ipsa incipit longitudo.

Ev.—Tale omnino.

Aug.—Hoc ergo quod iam te intelligere video, potentissimum omnium, quae demonstrata sunt. Siquidem hoc est, quod nullam divisionem patiatur; et punctum vocatur, cum medium tenet figurae: si autem principium lineae est vel lineis, aut etiam finis, vel cum omnino aliquid notat quod sine partibus intelligendum sit, nec tamen obtineat figurae medium, signum dicitur. Est ergo signum nota sine partibus. Est autem punctum, nota medium figurae tenens. Ita fit ut omne punctum etiam signum sit, non autem omne signum punctum videatur. Volo enim de his nominibus inter nos convenire, ut minus in disputando circumloquamur: quanquam plerique punctum appellent, non quod omnis figurae medium, sed quod solius circuli vel pilae tenet; tametsi minus nobis de vocabulis laborandum est.

Ev.—Assentior.

CAPITULO XII

POTENCIA DEL PUNTO

19.—*Ag.*—Ciertamente te das cuenta de la importancia del punto, pues por él empieza la línea y por él termina. Vemos que no puede trazarse ninguna figura con líneas rectas si el ángulo no termina en un punto; además, por cualquiera parte que se corte la línea es siempre por el punto, que él no admite de ningún modo división alguna. Ninguna línea se une a otra sino en un punto. Ultimamente, como de todas las figuras planas (pues hasta ahora nada hemos dicho de la profundidad) nos ha demostrado la razón que ha de ser preferida la que está formada por un círculo, debido a su grande igualdad, ¿qué otra es la razón de su igualdad sino el punto colocado en el medio? Mucho puede decirse de la importancia del punto, pero pongo límite y dejo que tú pienses muchas cosas sobre él.

Ev.—Bien está tu parecer, pero no me avergonzaré preguntarte si encuentro algo más obscuro, pues, a mi juicio, veo a medias la gran importancia de ese signo.

20. *Ag.*—Una vez que has visto qué es el signo, la longitud y la latitud, considera ahora cuál de ellos necesita del otro, y de cuál, para poder existir.

Ev.—La latitud necesita de la longitud, y sin ésta de ningún modo se puede concebir. También echo de ver que la longitud no necesita, ciertamente, de la latitud para existir; pero sin el signo no puede existir. Lo que es claro, empero,

CAPUT XII

PUNCTI POTENTIA

19. *Aug.*—Vides certe etiam quantum valeat. Nam ab ipso incipit linea, ipso terminatur; figuram rectis lineis nullam videmus fieri posse, nisi ipso angulus claudatur; deinde undecumque secari linea potest, per ipsum secatur, cum ipsum omnino nullam in se admittat sectionem; nulla linea lineae, nisi per ipsum copulatur. Postremo cum caeteris planis figuris (nam de altitudine adhuc nihil diximus) eam praeponendam ratio demonstraverit quae circulo clauditur propter summam aequalitatem; quae alia ipsius aequalitatis moderatio est, quam punctum in medio constitutum? Multa de huius potentia dici possunt, sed adhibeo modum, et tibi ipsi cogitanda plura permitto.

Ev.—Sane ut videtur: non enim me requirere pigebit, si quid fuerit obscurius: cerno autem mediocriter, ut puto, magnam huius signi esse potentiam.

20. *Aug.*—Nunc ergo illud attende, cum et quid sit signum, et quid sit longitudo, et quid sit latitudo perspexeris; quid horum tibi videatur alterius, et cuius indigere, sine quo esse non possit.

Ev.—Video quod latitudo longitudine indigeat, sine qua prorsus intelligi non potest. Rursus longitudinem cerno latitudine quidem non

es que el signo se basta por sí mismo, sin necesitar de ningún otro de los citados.

Ag.—Así es como dices; pero piensa más detenidamente si la latitud puede verdaderamente dividirse por cualquiera parte o por alguna no admite división, aunque admite más división que la línea.

Ev.—Ignoro completamente por dónde no sea susceptible de división.

Ag.—Creo que no te recuerdas, pues es de todo punto imposible que lo ignores; por lo cual te lo apuntaré de este modo. Te imaginas ciertamente la latitud prescindiendo totalmente de la profundidad.

Ev.—Perfectamente.

Ag.—Sobrevenga, pues, a la latitud en cuestión la profundidad; dime ahora si ha sobrevenido también algo, debido a lo cual pueda dividirse por cualquier parte.

Ev.—Me lo has insinuado de modo maravilloso; pues ahora veo que no sólo es seccionable por cima y por bajo (los dos extremos), sino que también lo es por los lados y que nada queda en absoluto donde no pueda hacerse la división. Por lo cual es claro que la latitud no es divisible por aquellas partes que sirven de base a la altura.

21. *Ag.*—Puesto que, si no me engaño, ya sabes qué es la longitud, la latitud y la altura, dime: ¿pueden faltar las dos primeras existiendo la última?

Ev.—Ciertamente que la altura no puede darse sin la longitud, aunque sí sin la latitud.

indigere ut sit, sed sine signo illo esse non posse. Illud autem signum per semetipsum esse et nullius horum indigere, manifestum est.

Aug.—Ita est ut dicis: sed diligentius considera, utrum latitudo vere undique secari queat; an alicunde nec ipsa sectionem possit admittere, quamvis plus admittat quam linea.

Ev.—Nescio prorsus unde non possit.

Aug.—Credo te non recordari; nam nescire istud nullo modo posses: quare commonefaciam te isto modo. Certe enim latitudinem sic intelligis, ut cogitatione tua de altitudine nihil usurpes.

Ev.—Sic omnino.

Aug.—Accedat igitur huic latitudini altitudo, et responde iam utrum etiam aliquid accesserit, quo magis undique secari queat.

Ev.—Mire omnino admonuisti. Nunc enim video non solum desuper aut ex inferiori parte, sed a lateribus quoque admitti posse sectionem, nihilque omnino remansisse, unde non queat penetrare divisio. Quare manifestum est, et latitudinem ex his partibus secari non posse, per quas surrectura est altitudo.

21. *Aug.*—Quoniam tibi igitur, si non fallor, et longitudo, et latitudo, et altitudo nota est; quaero, utrum possint deesse duo superiora, ubi aderit altitudo.

Ev.—Sine longitudine quidem video esse non posse altitudinem, sine latitudine autem potest.

Ag.—Vuelve, pues, el pensamiento a la latitud y, si puedes figurarla como tirada a la larga, erijámosla sobre cualquiera de los lados, como si quisieras sacarla por entre la finísima rendija de unas puertas cerradas. ¿Por ventura no entiendes aún lo que quiero decirte?

Ev.—Entiendo lo que dices, pero tal vez no sé aún lo que quieres.

Ag.—Que me digas si, puesta del modo dicho la latitud, se convierte, a tu parecer, en altura, perdiendo así el nombre y la noción de la latitud, o si aún sigue siendo latitud, por más que esté colocada de la forma dicha.

Ev.—Mi parecer es que se ha convertido en altura.

Ag.—Dime: ¿te recuerdas o no cómo definimos la altura?

Ev.—Me recuerdo perfectamente, y ya me avergüenzo de haber respondido así, pues, aun puesta de este modo, la latitud no admite división a lo largo hacia abajo; por tanto, no se puede hablar aquí de extensión interna, si bien se conciben medios y extremos; pero, según la definición que, para hacérmela recordar, diste de la altura, ésta de ninguna manera puede existir sin concebir extensión interna.

Ag.—Muy bien, y es lo que deseaba yo recordaras. Así, pues, quiero me respondas ahora si prefieres lo verdadero a lo falso.

Ev.—Sería demencia increíble dudarlo a esta altura.

Ag.—Dime entonces, te ruego, si es verdadera línea la que puede cortarse a lo largo, o si es verdadero signo el que de

Aug.—Redi ergo ad cogitationem latitudinis, et si eam quasi iacentem animo figuraveris, erigatur in quodlibet latus, tanquam si eam velles per tenuissimam rimam, ubi se clausae ianuae iungunt, educere. An nondum intelligis quid velim?

Ev.—Intelligo quid dicas, sed nondum fortasse quid velis.

Aug.—Illud scilicet ut respondeas, utrum sic erecta latitudo videatur tibi migrasse in altitudinem, et latitudinis iam nomen descriptionemque amisisse: an adhuc maneat latitudo, quamvis ita sit collocata.

Ev.—Videtur mihi altitudo esse facta.

Aug.—Recordarisne, obsecro, quemadmodum altitudinem definieramus?

Ev.—Recordor plane, et me iam sic respondisse pudet. Nam etiam hoc modo quasi erecta latitudo sectionem per longum deorsum versus non admittit: quare nulla in ea possunt interiora cogitari, quamvis medium et extrema cogitentur. Secundum autem superiorem demonstrationem altitudinis, quam fecisti ut recordarer, nulla omnino est altitudo, ubi nihil intus cogitari potest.

Aug.—Recte dicis, et sic te omnino meminisse cupiebam. Quamobrem illud iam volo respondeas, utrum falso verum anteponas.

Ev.—Iam hinc dubitare, incredibilis dementia est.

Aug.—Dic ergo, quaeso te, numquidnam vera linea est, quae per longum secari potest: aut verum signum quod ullo modo secari potest;

algún modo puede dividirse, o si es verdadera latitud la que, colocada como dijimos, admite división a lo largo de arriba abajo.

Ev.—Nada de eso.

CAPITULO XIII

El alma incorpórea ve lo incorpóreo.—Qué es el alma

22. *Ag.*—¿Has visto alguna vez, por ventura, con los ojos corporales el punto, la línea, la latitud descritas?

Ev.—Jamás, porque no son corpóreos.

Ag.—Luego si lo corpóreo, por cierto admirable parentesco natural, se ve con los ojos de la carne, el alma, con la que vemos aquellas cosas inmateriales, ¿es preciso que no sea cuerpo ni algo corpóreo, o, acaso, piensas tú de otro modo?

Ev.—Bien; concedo que el alma ni es cuerpo ni cosa corpórea; dime, en último término, ¿qué es?

Ag.—Por ahora mira a ver si el alma está hecha para carecer de toda aquella cantidad de que hablamos; porque, qué sea el alma, me admiro que lo hayas olvidado una vez que lo discutimos en la cuestión anterior. Recuerda que preguntaste primeramente por el origen del alma: cuestión que, recuerdo, interpreté de dos modos: una se refería al lugar o como región de dónde venía y la otra si estaba hecha de tierra o fuego o de algún otro elemento o bien de todos conjuntamente o de algunos de ellos. En cuya cuestión quedamos

aut vera latitudo, quae cum erecta est, ut diximus, sectionem per longum deorsum versus admittit?

Ev.—Nihil minus.

CAPUT XIII

Animus incorporeus cernit incorporea.—Animus quid sit

22. *Aug.*—Unquamne igitur oculis istis corporeis, vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem vidisti?

Ev.—Omnino nunquam. Non enim sunt ista corporea.

Aug.—Atqui si corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur; oportet animum quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non esse. An tu aliter existimas?

Ev.—Age, iam concedo corpus non esse animum vel quidquam corporeum; quid est tandem, dic mihi?

Aug.—Vide interim utrum confectum sit carere illum illa omni quantitate, de qua nunc quaestio est: nam quid sit animus, oblitum te esse miror priore inter nos quaestione discussum. Meministi enim te quaesisse primitus, unde esset: quod duobus modis a nobis tractatum esse memini, uno, quo quasi de regione eius quaesitum est; altero, utrumnam ex terra, vel igne, vel alio quopiam istorum elementorum esset, vel ex omnibus, vel ex aliquibus horum. In qua quaestione constitit inter nos, non magis hoc quaerendum esse quam unde sit terra, vel si

en que no debemos buscar más el origen del alma que el de la tierra o cualquiera de los demás elementos. Pero hay que saber que el alma, aunque creada por Dios, tiene substancia propia, que ni es tierra, ni fuego, ni aire, ni agua; a no ser que, por ventura, concedamos que Dios dió a la tierra no ser más que tierra y no otorgó al alma el no ser más que alma. Mas, si deseas que te defina lo que es el alma y, por esta razón, preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo.

CAPITULO XIV

Poder del alma inmaterial

23. Así que atiende más bien a aquello de donde partió ahora la duda: si el alma es cuantidad y si, por decirlo así, ocupa algún espacio local. Porque ya que, ciertamente, no es cuerpo, pues de otro modo, como arriba hemos demostrado ya, no podría ver cosa alguna incorpórea, carece, sin género de duda, de espacio, por el que se miden los cuerpos, y, por consiguiente, no puede lógicamente creerse, ni imaginarse, ni comprenderse el alma cuanta. Y si te mueve a ello el que la memoria, careciendo de cantidad el alma, encierre en sí tan grandes extensiones de cielo, de tierra y de mar, te diré que esto obedece a una fuerza misteriosa, la cual puedes tú apreciar con la luz de tu inteligencia de lo que hemos dicho. Si la razón ha ya demostrado que no hay cuerpo sin longitud, latitud y profundidad, y que ninguna de éstas puede hallarse en un cuerpo sin las otras dos, mientras que el alma, con un cierto ojo interior, la inteligencia, es capaz de ver hasta una sola línea, creo que esto mismo nos obliga a conceder que el alma no es cuerpo y que es algo mejor; y, esto concedido, no pienso dudar en afirmar que es también superior a la línea; pues es irrisorio que, necesitando el cuerpo de las tres dimensiones para ser cuerpo, no sea superior a todas éstas el que es mejor que el cuerpo, porque la misma línea, que es inferior al alma, es superior a las otras dos dimensiones precisamente porque es menos divisible que éstas. Las cuales, en tanto son más seccionables que la línea, en cuanto que ocupan mayor espacio; pues, a la verdad, la línea no llena más espacio que el longitudinal, quitado el cual, no queda absolutamente nada de espacio. Por lo tanto, todo lo que es superior a la línea es preciso que no tenga espacio. Así que inútilmente trabajamos, a mi parecer, en buscar la cantidad que el alma no tiene, desde el momento en que concedemos que es mejor que la línea. Y si de todas las figuras planas la más perfecta es la circunferencia, en la cual demostró la razón no haber nada mejor ni más perfecto que el punto, que carece, según todos, de partes, qué extraño es que el alma no sea corpórea ni alargada por la longitud, ni extensa por la latitud, ni consolidada por altura alguna; y, sin embargo, es tanto su poder en el cuerpo, que gobierna todos los miembros, y en cuanto al obrar, es como el punto sobre el que descansan todas las acciones.

24. Dado que el centro del ojo, que llamamos pupila, no es otra cosa que un punto del ojo; pero dotado de tanto

quod aliud elementorum singulorum. Intelligendum est enim, quanquam Deus fecerit animum, habere illum certam substantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aeria sit, neque humida: nisi forte arbitrandum est Deum terrae dedisse ut nihil aliud sit quam terra, et non dedisse animo ut nihil aliud quam animus sit. Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.

CAPUT XIV

Animus incorporeus quantum valeat

23. Itaque illud potius attende, unde ambigitur nunc, utrum quantitas et quasi, ut ita dicam, locale spatium animo ullum sit. Nam profecto quia corpus non est; neque enim aliter incorporea ulla cernere valeret, ut superior ratio demonstrabat; procul dubio caret spatio quo corpora metiuntur: et ob hoc recte credi, aut cogitari, aut intelligi talis eius quantitas non potest. Si autem te movet, cur tanta caeli, terrae, marisque spatia memoria contineat, cum sit ipse nullius quantitatis; mira quaedam vis est, quam tamen ex iis quae a nobis comperta sunt, quantum inest ingenio tuo luminis, animadvertere potes. Si enim corpus nullum est, ut ratio iam ostendit, quod longitudine, latitudine, altitudine careat, nihilque horum nisi cum aliis duobus esse in corpore potest; animo tamen etiam solam lineam interiore quodam oculo, id est intelligentia, videre concessum est: arbitror nos concedere sic animum corpus non esse, ut sit corpore melior. Quo concesso, non opinor dubitandum esse, eum etiam linea esse meliorem: ridiculum est enim cum tria illa insint corpori ut corpus sit, non his omnibus esse meliorem, qui corpore est melior. At ipsa linea, qua melior esse convincitur animus, ideo caeteris duobus praestat, quia minus quam illa duo secari potest. Porro illa duo eo magis secantur quam linea, quo magis se in spatium distendunt: linea vero spatium nisi longitudinis nullum habet, quo sublato nihil omnino remanet spatii. Quapropter quidquid linea melius est, necesse est nullo spatio sit, et omnino dividi secarique non possit. Frustra igitur, ut opinor, quantitatem animi, quae nulla est, invenire laboramus, cum eum linea concedamus esse meliorem. Et si figurarum omnium planarum illa optima est quae circulo effingitur, in qua ratic docuit nihil melius esse puncto atque potentius, quod nullo dubitante partibus caret; quid mirum si anima neque corporea sit, neque ulla aut longitudine porrecta, aut latitudine diffusa, aut altitudine solidata; et tamen tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum, et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motionum?

24. Cum autem oculi medium, quae pupilla dicitur, nihil aliud sit quam quoddam punctum oculi, in quo tamen tanta vis est, ut eo

poder, que desde un lugar elevado podemos contemplar con él la mitad del firmamento, espacio inmenso, no es inverosímil que el alma carezca de toda corporeidad, formada concretamente por las tres susodichas dimensiones, y pueda, no obstante, representarse cualquiera magnitud corpórea. A pocos es permitido ver el alma por medio de la misma alma, es decir, que el alma se contemple a sí misma; pero se ve con la inteligencia. Sólo ésta puede ver que no hay nada más grande y perfecto que aquellas cosas que, por decirlo así, se figuran sin hinchazón; porque no es absurdo llamar hinchazón a la extensión del cuerpo; y si ésta es la mejor de nosotros, ciertamente sabrán más que nosotros los elefantes. Y si algún pariente de ellos dice que los elefantes son sabios (he notado, aunque con admiración, he notado, ciertamente, que también los hombres dudan muchas veces de esto), me concederá al menos, según mi parecer, que más sabe una abeja que un asno, y comparar la magnitud de una con la del otro es, ciertamente, más que asno; o, volviendo al ojo de que tratábamos, ¿quién no ve que el ojo del águila es mucho más pequeño que el nuestro? Sin embargo. volando a una altura en la que difícilmente la percibimos en pleno día. descubre con su vista el gazapillo oculto entre un arbusto y el pez bajo las olas. Y si en los sentidos corporales, que únicamente están hechos para percibir las cosas corpóreas, no influye para nada, por lo que a la potencia visiva se refiere, la magnitud del cuerpo, dime, ¿hemos de temer que el alma humana, cuya más preciada y casi única visión es la misma razón, con la que se ve también a sí misma, sea nada. en el supuesto de que la misma razón, es decir, la misma alma, nos convenciera de

dimidium caelum, cuius ineffabile spatium est, ex aliquo eminenti loco cerni collustrarique possit; non abhorret a vero animum carere omni corporea magnitudine, quae tribus illis differentiis consummatur, quamvis corporum magnitudines quaslibet imaginari queat. Sed paucis licet ipso animo animum cernere, id est ut ipse se animus videat; videt autem per intelligentiam. Huic soli enim licet videre nihil esse in rebus potentius et magnificentius iis naturis, quae, ut ita dicam, sine tumoribus esse intelliguntur: tumor enim non absurde appellatur corporis magnitudo, quae si magnipendenda esset, plus nobis profecto elephanti saperent. Quod si quisquam eorum cognatus dicet elephantos esse sepientes; sensi enim quamvis admirans, sensi tamen etiam hinc homines saepe ambigere; illud, quantum opinor, saltem concedet, plus asino sapere apiculam; quorum comparare magnitudines plus profecto est quam asininum! Vel quod etiam de oculo dicebamus, cui non liqueat aquilae oculum multo quam noster est, esse breviorem? quo tamen illa sublime ita volans, ut a nobis in tanta luce difficile cernatur, latentem sub frutice lepusculum, et sub fluctibus piscem videre comperta est. Quod si in ipsis sensibus quibus nisi corporea sentire non datum est, nihil ad rem, id est ad vim sentiendi, valet corporis magnitudo; metuendumne est, quaeso, ne animus humanus, cuius excellentior et pene solus aspectus est ipsa ratio qua etiam se invenire molitur, nihil sit. si illum eadem ratio, id est se ipse omni magnitudine, qua obtinetur

que carece de toda extensión con que ocupar el lugar? Créeme, cosas grandes, muy grandes, hemos de pensar del alma, pero sin imaginarnos mole alguna. Esto lo consiguen más fácilmente o bien aquellos que, instruídos, vuelven su consideración a estas cosas, no por deseo de vanagloria, sino inflamados por el amor divino de la verdad, o bien aquellos que, dedicados ya a investigar estas cosas, aunque viniesen menos instruídos a la investigación, se prestan dóciles a las enseñanzas de los buenos y se apartan, en cuanto esta vida lo permite, de toda familiaridad con los cuerpos. Es imposible, pues, por especial providencia divina, que a las almas religiosas que piadosa, casta y diligentemente se buscan a sí mismas y a su Dios, es decir, la verdad. les falten los medios suficientes para conseguirlo.

CAPITULO XV

Se objeta que el alma crece con la edad

25. Pero si te place. dejemos ya esta cuestión y pasemos a otra cosa, si es que no se te ocurre algo ahora; empero, lo que acerca de las figuras geométricas hemos disputado, tal vez más extensamente de lo que deseabas, verás cuánto vale para otras cuestiones. si es que me concedes que esto sirva en algo de ayuda a esta disceptación; porque este género de estudios prepara el alma para comprender verdades más abstractas, no sea que, ofuscada por el resplandor de aquéllas y no pudiendo aguantarla, caiga con gusto en las mismas tinieblas que deseaba evitar; suministra también, si no me

locus, carere convicerit? Magna quaedam, crede mihi, magna, sed sine ulla mole de animo cogitanda sunt. Quod facilius contingit iis, qui aut bene eruditi ad haec accedunt, non studio inanis gloriae, sed divino amore veritatis accensi; aut qui iam in his quaerendis versantur, quamvis minus eruditi ad investiganda ea venerint, si patienter bonis se dociles praebent, atque ab omni corporum consuetudine, quantum in hac vita permittitur, semet avertunt. Fieri autem non potest quadam divina providentia, ut religiosis animis seipsos et Deum suum, id est veritatem pie, caste ac diligenter quaerentibus, inveniendi facultas desit.

CAPUT XV

Obiicitur animam aetate crescere

25. Sed ab ista quaestione, nisi quid adhuc te movet. iam recedamus, si placet; et ad alia transeamus: quidquid autem de illis figuris loquacius a nobis fortasse disputatum est quam volebas, videbis quantum ad alia valebit, si hanc disceptationem aliquid eo adiutam esse concedis: nam et exercet animum hoc genus disciplinarum, ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus, et eam sustinere non valens, in easdem tenebras quas fugere cupiebat, libenter refugiat; et affert argumenta, nisi fallor, certissima, quibus quod fuerit inventum atque confectum,

engaño, argumentos ciertísimos, y sería atrevido dudar de lo que con ellos se ha probado y consolidado, dentro, es cierto, de lo que al hombre está permitido alcanzar en estas cosas. Dudo menos de estas cosas que de las que vemos con los ojos corporales, en lucha siempre con las legañas. ¿Qué hay menos tolerable que admitir nuestra superioridad sobre las bestias, debido a la razón, y confesar que lo que a la luz natural vemos con los sentidos, y algunos animales lo ven incluso mejor, es algo, y, en cambio, contender que lo que vemos con la razón no es nada? Y de admitir que es lo mismo que lo que perciben los ojos, ciertamente, nada más indigno que esto se podría afirmar.

26. *Ev.*—De muy buen grado asiento y acepto lo que dices; pero me preocupa esto: que, siendo cosa evidente para mí que el alma no tiene extensión, ignoro completamente cómo resistir a estos argumentos y qué es lo que no he de conceder de los mismos, y primeramente por qué, así como crece el cuerpo con el tiempo, crece también el alma o parece crecer. ¿Quién negará, pues, que los niños ni comparación admiten, ciertamente, con la sagacidad de algunos animales? Y ¿quién dudará de que, desarrollándose corporalmente aquéllos, crece también de algún modo paralelamente su razón? En segundo lugar, si el alma se extiende por su cuerpo, ¿cómo es que carece de cantidad? Y si no se extiende, ¿cómo siente en cualquier parte que se pinche?

Ag.—Preguntas precisamente lo que también a mí muchas veces me ha preocupado; por tanto, estoy preparado a responderte como acostumbro hacerlo a mí mismo: tu inteligencia juzgará si valen mis razones; sin embargo, sea lo

impudentem habeat dubitationem, quantum homini talia vestigare permissum est. Minus enim ego de his rebus dubito, quam de iis quas istis oculis videmus cum pituita semper bellum gerentibus. Quid enim minus ferendum et audiendum est, quam fateri nos ratione praestare bestiis, et eam rem fateri esse aliquid quam corporeo lumine sentimus, quam etiam nonnullae bestiae melius cernunt; id autem quod ratione intuemur, nihil esse contendere? Quod si diceretur tale esse, quale illud est, quod oculi vident, nihil profecto dici posse indignius videretur.

26. *Ev.*—Accipio ista libentissime atque assentior: sed illud me movet, cum corporeae quantitatis non esse animam res ita clara sit mihi, ut omnino quemadmodum resistam illis argumentis, et quid eorum non concedam, prorsus ignorem; primum, cur aetate ut corpus crescit, ita et anima vel crescat vel crescere videatur. Quis enim neget pueros infantes, ne bestiarum quidem nonnullarum astutiae comparandos? quis autem dubitet, illis crescentibus etiam ipsam in eis quodammodo crescere rationem? Deinde, si per spatium sui corporis anima distenditur, quomodo nullius quantitatis est? si autem non distenditur, quomodo sentit ubique pungentem?

Aug.—Omnino ea quaeris quae me quoque saepe moverunt: itaque non sum imparatus tibi respondere, ut mihi soleo; utrum autem bene, ratio quae te agit iudicabit: qualecumque id tamen sit, plus certe non

que fuere, no puedo, ciertamente, más, a no ser que, mientras disputamos, me inspire Dios algo mejor. Pero procedamos, si te place, según nuestra costumbre, que, teniendo por guía a la razón, tú te respondas a ti mismo. Y primeramente averigüemos si es un argumento cierto de que crece el alma con el cuerpo el que con la edad llegue a ser el hombre más apto para la vida humana y cada día más experimentado en ella.

Ev.—Procede como quieras, que también yo apruebo sobremanera este modo de enseñar y de aprender; pues no sé a qué obedece que, cuando yo mismo respondo a lo que, ignorante, preguntaba, resulta la verdad no sólo más agradable por sí misma, sino también por la admiración que causa el método.

CAPITULO XVI

Se responde a la objeción y se demuestra que el alma progresa sin que el cuerpo se desarrolle

27. *Ag.*—Dime, pues: ¿lo mayor y lo mejor son dos cosas distintas o una misma expresada con dos nombres diversos?

Ev.—Sé que una cosa es lo mayor y otra lo mejor.

Ag.—Y ¿a cuál de las dos crees que corresponde la cantidad?

Ev.—Ciertamente a lo que llamamos mayor.

Ag.—Y cuando decimos que de dos figuras la redonda es mejor que la cuadrada, ¿obedece esto a la cantidad o a otra cosa?

possum, nisi forte aliquid melius cum disputamus, in mentem divinitus venerit. Sed agamus, si placet, more nostro, ut duce ratione tu tibi ipse respondeas. Ac prius quaeramus, utrum crescentis cum corpore animi certum argumentum sit, quod aetatis accessu aptior humanae consuetudini homo, et in ea magis magisque peritus est.

Ev.—Age ut placet; nam et ego id genus docendi ac discendi maxime probo: nescio quo enim modo cum id quod nesciens quaerebam ipse respondeo, fit ipsa inventio non modo re, sed admiratione etiam dulcior.

CAPUT XVI

Respondetur obiectioni, et ostenditur animam sine corporeo incremento proficere

27. *Aug.*—Dic ergo utrum tibi maius et melius duo quaedam, an unum atque idem esse videatur duobus nominibus appellatum?

Ev.—Scio aliud esse quod maius, aliud quod melius dicimus.

Aug.—Quid horum duorum est cuius esse putes quantitatem?

Ev.—Id videlicet quod maius dicimus.

Aug.—Quid cum duarum figurarum rotundam quadrata meliorem esse confitemur? quantitasne id facit, an quid aliud?

Ev.—De ningún modo nace de la cantidad, sino que el fundamento, la causa de esa excelencia es la igualdad, de la que ya hemos hablado arriba.

Ag.—Pues fíjate ahora en esto: ¿te parece que la virtud es una cierta igualdad de vida en todo consentánea con la razón? Porque, si no me engaño, más nos ofende el que haya algo desordenado en la vida que el que una parte del círculo diste más o menos que las otras del centro. ¿O piensas tú de otra manera?

Ev.—Antes al contrario, asiento y admito que esa que tú has descrito es la virtud; porque, ciertamente, no hemos de llamar ni tener por tal la razón, si no es verdadera; y el que vive en todo conforme a la verdad, éste es, sin duda o el único o el que principalmente vive bien y honestamente; y el que así hace hemos de pensar que es el único que tiene virtud y vive de ella.

Ag.—Perfectamente; pero opino que también ves, ciertamente, que el círculo es más semejante a la virtud que cualquiera de las otras figuras planas. De aquí procede, pues, que alabemos grandemente aquel verso de Horacio que, hablando del sabio, dice: «Fortis et in se ipso totus teres atque rotundus». Y con razón, porque ni entre los bienes espirituales hallas algo que esté más conforme en todo consigo mismo que la virtud, ni entre las figuras planas una más perfecta que el círculo. Por lo tanto, si el círculo aventaja a las demás no por su magnitud espacial, sino por su forma, ¿con cuánta mayor razón hemos de pensar que la virtud supera a las restantes afecciones del alma, no por su mayor extensión, sino por cierta divina congruencia y concordia de aspectos?

28. Cuando el niño laudablemente avanza, ¿a qué otra cosa se dice que camina más que a la virtud? ¿O no te parece así?

Ev.—Es claro.

Ag.—Luego no debes creer que el alma crece de la misma manera que el cuerpo con la edad, pues progresando llega a la virtud, la cual decimos que es perfecta y hermosa no por su extensión, sino por una excelente armonía; y si, como has dicho, una cosa es lo mayor y otra lo mejor, siempre que el alma avanza con la edad y llega al uso de la razón, no me parece que con esto se hace mayor, sino más bien mejor. Y si esto se debe a la magnitud de los miembros, tanto más prudente sería uno cuanto más alto y robusto fuese; pero creo no negarás que esto no sucede así.

Ev.—¿Quién se atrevería a negarlo? Pero, sin embargo, concediendo tú también que el alma progresa con el tiempo, me admiro cómo pueda suceder que lo exento de toda cantidad sea, ciertamente, en su desarrollo favorecido por el tiempo, aunque no por la magnitud de los miembros.

Ev.—Nullo modo quantitas, sed illa de qua superius egimus, aequalitas huius excellentiae causa est.

Aug.—Nunc ergo illud attende, utrum tibi videatur virtus aequalitas quaedam esse vitae, rationi undique consentientis. Nam si aliud ab alio in vita discrepet, magis, ni fallor, offendimur, quam si aliqua pars circuli, maiore minoreve intervallo quam aliae partes distet a puncto. An tu aliter existimas?

Ev.—Imo assentior, et hanc quae abs te descripta est, probo esse virtutem: nam et ratio non dicenda est aut existimanda, nisi vera; et cuius vita per omnia congruit veritati, is est profecto vel solus, vel certe maxime, qui bene honeste vivit; et qui ita sit affectus, solus habere virtutem, et ea vivere iudicandus est.

Aug.—Probe dicis: sed certe etiam illud vides, ut opinor, similiorem esse virtuti circulum figurarum planarum alia qualibet. Hinc est enim quod apud Horatium magnis laudibus solemus extollere illum versum, quo ait, cum de sapiente ageret: Fortis et in se ipso totus teres atque rotundus [1]. Et recte: nam neque in animi bonis quidquam invenis, quod magis sibi ex omni parte consentiat quam virtutem; neque in planis figuris quam circulum. Quamobrem si circulus non magnitudine spatii, sed quadam conformatione caeteris praestat; quanto magis de virtute existimandum est, quod non maioris loci occupatione, sed divina quadam congruentia rationum atque concordia caeteras affectiones animi superat?

28. Cum autem puer proficit laudabiliter, ad quam rem magis quam ad virtutem proficere dicitur? an non tibi videtur?

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Non igitur tibi debet videri animus sicut corpus crescendo cum aetate proficere: proficiendo enim ad virtutem pervenit, quam fatemur nulla spatii magnitudine, sed magna vi constantiae pulchram esse atque perfectam: et si aliud est maius, aliud melius, ut iam dedisti; quidquid anima cum aetate proficit, composque rationis fit, non mihi videtur fieri maior, sed melior. Quod si membrorum id faceret magnitudo, eo quisque prudentior esset, quo longior aut validior: quod se aliter habere non, opinor, negabis.

Ev.—Quis istud negaverit? Sed tamen cum proficere animam per aetatem etiam tu concedas; miror qui fiat, ut omnis quantitatis expers etiamsi non membrorum spatio, at certe temporis adiuvetur.

[1] *Sat.* 1.2,7,86.

CAPITULO XVII

EL ALMA CRECE CON EL TIEMPO METAFÓRICAMENTE

29. *Ag.*—Depón tu admiración, porque te pondré ahora un argumento semejante en contrario. Así como la corpulencia no es argumento de valor para demostrar que el alma se desarrolla, pues muchos pequeños y débiles de cuerpo son más prudentes que algunos dotados de grande humanidad, así también, porque encontramos algunos jóvenes más ingeniosos y valientes que la mayor parte de los ancianos, no veo razón para admitir que el tiempo influya de la misma manera en el desarrollo de los cuerpos y de las almas; tanto más cuanto que los mismos cuerpos, los cuales hemos concedido que crecen y toman mayor volumen con el tiempo, son muchas veces más pequeños cuanto más añosos; y esto no sucede sólo en cuanto a los ancianos, a quienes la edad parece consume y aniquila, sino también entre los mismos niños, pues vemos que los hay que aventajan a otros en edad, pero no en estatura. Luego si ni siquiera los muchos años son causa de la magnitud del cuerpo, sino que toda ella depende de la fuerza del germen y de ciertas proporciones de la naturaleza, ocultas en verdad y difíciles de conocer, ¿cuánto menos hemos de pensar que el alma se agranda con el mucho tiempo, porque la vemos con la práctica y la constancia aprender muchas cosas?

30. Es conveniente advertir, por si te causa extrañeza el que solemos llamar longanimidad a lo que los griegos denominan μακροθυμίαν, que muchas palabras referentes al cuerpo

se aplican al alma y, viceversa, las del alma al cuerpo; porque si Virgilio llamó al monte cruel y a la tierra justísima, expresiones, como ves, tomadas del alma y aplicadas al cuerpo, ¿qué maravilloso es usemos indistintamente de la palabra longanimidad, aun cuando propiamente sólo a los cuerpos pueda denominarse largos? Pero la que entre las virtudes llamamos magnanimidad, no se refiere a ningún espacio, sino a cierta fuerza, es decir, a la potestad y potencia del alma; virtud tanto más apreciable cuanto desprecia más cosas. Mas de esto ya hablaremos después al tratar de la cantidad del alma; así como suele tratarse de cuán grande fué Hércules por la excelencia de sus acciones, no por la mole de sus miembros: éste es el orden arriba establecido.

Conviene recordarte ahora lo que ya expusimos bastante extensamente acerca del punto, pues la razón nos enseña que ocupa un lugar principalísimo y dominante, por su importancia, entre las figuras. Esta preeminencia y dominio, ¿no revelan cierta magnitud? Y, no obstante, en el punto no encontramos extensión. Por consiguiente, no hemos de pensar, cuando oímos hablar o hablamos de un alma grande, en la extensión que ocupa, sino en lo que puede. Si, pues, tu primer argumento, según el cual te parecía que el alma y el cuerpo crecían con la edad, está suficientemente resuelto, pasemos a otra cosa.

CAPUT XVII

ANIMA SPATIO TEMPORIS CRESCERE DICITUR METAPHORICE

29. *Aug.*—Desine mirari, nam et hic tibi simili ratione respondeo. Ut enim membrorum magnitudo ideo nihil affert argumenti cur animam adiuvet, quod multi exilioribus brevioribusque membris prudentiores inveniuntur quibusdam magna mole corporis praeditis; ita quoniam iuniores nonnullos senioribus plerisque magis industrios atque strenuos videmus, non video cur putanda sint spatia temporis in aetatibus incrementa ut corporibus, sic animis dare; cum et ipsa corpora, quibus per tempus crescere atque ampliora spatia tenere concessum est, saepe sint annosiora breviora, non modo senilia, quae magnitudine temporis contrahuntur atque minuuntur, sed etiam puerorum, quos animadvertimus his breviores esse corpore quibus sunt aetate maiores. Si igitur porrecta in plurimum tempora, ne ipsis quidem corporibus magnitudinis afferunt causam; sed omnis illa seminis vis est, et quorumdam naturae numerorum sane occultorum, et difficilium ad dignoscendum: quanto minus arbitrandum est longo tempore animam fieri longiorem, quia eam videmus usu rerum atque assiduitate multa didicisse?

30. Quod si te illud movet, quod solemus eam quam Graeci μακροθυμίαν vocant, longanimitatem interpretari; animadvertere licet corpore ad animum multa verba transferri, sicut ab animo ad corpus: nam si montem improbum, et iustissimam tellurem dixit Virgilius[1], quae verba cernis ab animo ad corpora esse translata; quid mirum si mutua vice longanimitatem dicimus, cum longa nisi corpora esse non possint? Ea vero inter virtutes quae appellatur animi magnitudo, ad nullum spatium, sed ad vim quamdam, id est ad potestatem potentiamque animi relata recte intelligitur; virtus eo pluris aestimanda, quo plura contemnit. Sed de hac post loquemur, cum quaeremus quanta sit anima, sicut quaeri assolet, quantus fuerit Hercules, factorum excellentia, non mole membrorum: ita enim supra distribuimus.

Oportet autem nunc te recordari quod de puncto iam satis egimus: nam id potentissimum esse, maximeque in figuris dominari ratio docebat. Potentia vero atque dominatus nonne ostentant quamdam magnitudinem? et in puncto tamen nullum spatium reperiebamus. Non igitur magnum vel ingentem animum cum audimus aut dicimus, quantum loci occupet, sed quantum possit, cogitandum est. Quamobrem si iam primum argumentum tuum, quo tibi per aetatem cum corpore animus crescere videbatur, satis discussum est, transeamus ad aliud.

[1] *Aeneid.* 1.12 v.687; *Georg.* 1.2 v.460.

CAPITULO XVIII

La facultad de hablar, que el niño adquiere paulatinamente, no se ha de atribuir al incremento del alma

31. *Ev.*—No sé si hemos hablado de todas las cuestiones que, no sin razón, me suelen preocupar; puede suceder muy bien que algunas se escapen a mi memoria; sin embargo, analicemos lo que ahora se me ocurre: ¿por qué razón el recién nacido no habla y con el desarrollo adquiere el lenguaje?

Ag.—Cosa fácil, pues creo no ignoras que cada uno habla aquella lengua que hablan los hombres entre quienes ha nacido y se ha educado.

Ev.—Nadie lo ignora.

Ag.—Figúrate, pues, una persona nacida y criada allí donde los hombres no hablasen, sino que por señales y movimientos de sus miembros manifestasen sus pensamientos a los demá; ¿no crees que ese tal, que a nadie oiría hablar, haría lo mismo, sin que llegara a hablar?

Ev.—No me preguntes lo que no puede suceder. ¿Cómo puedo yo imaginarme esos hombres entre los cuales haya nacido alguien?

Ag.—¿Es que tú no viste en Milán un joven gallardo y cortés y, sin embargo, mudo y tan sordo que no entendía a los demás sino por señas y que ni él mismo manifestaba de otra manera sus deseos? Pues aquí es conocidísimo. Yo conocí personalmente a un hombre hablante cuyos hijos todos, cuatro o más, no recuerdo ahora exactamente, varones y hembras, que tuvo de una mujer que también hablaba, nacieron sordos y mudos; se les tenía por mudos, porque no podían hablar, y, asimismo, por sordos, puesto que ninguna señal percibían si no era por la vista.

CAPUT XVIII

Loquendi facultas, quam puer paulatim assequitur, non tribuenda incrementis animae

31. *Ev.*—Nescio utrum omnia quae me non frustra movere assolent, persecuti fuerimus; et fieri potest ut recordationem meam aliqua fugiant: verumtamen quod nunc in mentem venit videamus quale sit, quod puer infans non loquitur, atque in crescendo assequitur.

Aug.—Facile est istud: nam credo videri tibi ea lingua quemque loqui, qua loquuntur homines inter quos natus educatusque sit.

Ev.—Nemo id ignorat.

Aug.—Constitue ergo quempiam ibi natum atque altum ubi homines non loquerentur, sed nutibus membrorumque motu cogitationes suas sibimet exprimendas signarent; nonne censes eum talia esse facturum, neque locuturum, qui loquentem neminem audierit?

Ev.—Nolo me hoc interroges, quod fieri non potest. Qui enim tales homines, inter quos quemquam natum cogitare possim?

Aug.—Itane tu non vidisti Mediolani adolescentem honestissimi corporis et elegantissimae urbanitatis, mutum tamen atque ita surdum, ut neque alios nisi motu corporis intelligeret, neque ipse aliter quae vellet significaret? hic enim est notissimus. Nam ego novi rusticum quemdam loquentem, de loquente uxore, filios omnes mares atque feminas quatuor fere, aut eo amplius (non enim satis nunc commemini) mutos surdosque genuisse. Nam ex eo quod loqui non poterant, muti; ex eo autem quod nulla signa nisi oculis colligebant, etiam surdi intelligebantur.

Ev.—Bien; conocí, es verdad, al primero, y tocante a estos a quienes desconozco, fío en tu palabra; pero ¿a qué vienen estas cosas?

Ag.—Porque dijiste que no te podías imaginar a uno nacido entre tales hombres.

Ev.—Y aún no he cambiado de parecer; pues, si no me engaño, has dicho que nacieron entre otros que hablaban.

Ag.—No lo negaré, ciertamente; pero, sentado ya que pueden darse algunos tales hombres, te ruego recapacites si, unidos un hombre y una mujer de éstos y llevados por cualquier circunstancia a un lugar apartado, tuviesen un hijo no sordo, ¿cómo se entendería éste con sus padres?

Ev.—¿Pues cómo crees que lo haría, sino repitiendo los mismos ademanes que observaba en sus padres? Pero, con todo, ni esto podría hacer un niño pequeño, por lo que mi argumento permanece en pie. ¿Qué importa adquiera el hablar o el gesticular con el desarrollo, si ambas cosas pertenecen al alma, cuyo crecimiento no queremos confesar?

32. *Ag.*—Lo que me parece es que hasta crees que un funámbulo tiene un alma más grande que los incapaces de hacer tales habilidades.

Ev.—Esto es algo distinto. ¿Quién no ve, pues, que eso es arte?

Ev.—Illum vero ego bene novi, et de istis nescio quibus credo tibi: sed quorsum ista?

Aug.—Quia dixisti non te posse cogitare inter tales homines nasci quempiam.

Ev.—Nec nunc aliud dico: nam istos, nisi fallor, inter eos qui loquerentur, natos esse concedis.

Aug.—Non equidem negaverim: sed cum iam inter nos constet nonnullos tales homines esse posse; quaeso cogites si ex hoc genere mas et femina iungerentur, atque in aliquam quocumque casu delati solitudinem, ubi tamen vivere valerent, gignerent filium non surdum, quemadmodum esset cum parentibus iste locuturus?

Ev.—Quemadmodum censes, nisi ut parentes ei dabant, ita gestu signa redditurum? Sed tamen puer parvus ne hoc quidem posset: quare illa ratio mea manet integra. Quid enim refert utrum loqui, an gestum facere crescendo assequatur, cum ad animam utrumque pertineat, quam fateri nolumus crescere?

32. *Aug.*—Iam mihi videris etiam cum in fune quisque ambulat, ampliorem credere hunc habere animam, quam eos qui id facere nequeunt.

Ev.—Hoc aliud est: quis enim hoc non videat esse artis?

Ag.—Dime, ¿por qué es arte? ¿Acaso porque lo aprendió?
Ev.—Ciertamente que sí.
Ag.—¿Y no te parece también arte si alguien aprende otra cosa?
Ev.—Concedo, en absoluto, que todo lo que se aprende es arte.
Ag.—Luego el niño no aprendió de sus padres los ademanes.
Ev.—Los aprendió, ciertamente.
Ag.—Entonces es necesario admitas que esto no se debe al desarrollo de su grande alma, sino a cierto arte mímico.
Ev.—No puedo concederlo.
Ag.—Luego, en contra de lo que acabas de conceder, no todo lo que se aprende es arte.
Ev.—Arte, en absoluto.
Ag.—Por consiguiente, no aprendió los gestos ese niño, cosa que también admitiste.
Ev.—Los aprendió, pero esto no es arte.
Ag.—Pues tú, poco ha, dijiste que todo lo que se aprende es arte.
Ev.—Bien; concedo ya que el hablar y el gesticular, por el hecho de aprenderlo, es arte. Sin embargo, unas son las artes que aprendemos mirando a los otros y otras las que nos enseñan los maestros.
Ag.—¿Cuál de éstas piensas, por fin, que consigue el alma por sólo el desarrollo? ¿O las adquiere todas?
Ev.—No todas, creo, sino las primeras.
Ag.—¿No te parece de éstas la acrobacia? Porque, a mi juicio, también la aprenden mirando los que la practican.

Aug.—Cur, obsecro, artis? an quia didicit?
Ev.—Ita vero.
Aug.—Quare tibi ergo etiam, si aliud quisque discat, non artis videtur?
Ev.—Plane quidquid discitur, artis esse non nego.
Aug.—Non ergo ille didicit a parentibus gestum facere?
Ev.—Didicit sane.
Aug.—Oportet igitur et hoc non animae crescendo amplioris, sed imitatoriae cuiusdam artis esse concedas.
Ev.—Non possum hoc concedere.
Aug.—Ergo non omne quod discitur artis est, quod nunc concesseras.
Ev.—Artis omnino.
Aug.—Non ergo ille didicit gestum, quod item non minus dederas.
Ev.—Didicit, sed hoc non est artis.
Aug.—Atqui tu paulo ante dixisti artis esse quod discitur.
Ev.—Age, iam concedo, et loqui et gestum facere, eo quod ea didicimus, artis esse. Tamen aliae sunt artes, quas, dum in alios intendimus, discimus; aliae, quae a magistris inseruntur nobis.
Aug.—Quas tandem istarum putas animam, ex eo quod amplior fiat, adipisci? anne omnes?
Ev.—Non omnes puto, sed illas superiores.
Aug.—Nonne tibi ex hoc genere videtur in fune ambulare? nam et hoc vidとして, ut arbitror, qui id faciunt assequuntur.

Ev.—Así lo creo; pero, no obstante, no todos los espectadores, aunque ponen grande cuidado, llegan a conseguirla, sino aquellos que tienen maestros.
Ag.—Bien dices, en verdad; yo te respondería lo mismo acerca del lenguaje; pues con más frecuencia nos oyen muchos griegos hablar diferente lenguaje que ven a un volatinero, y ellos, para aprender nuestra lengua, así como nosotros para aprender la suya, se ponen en manos de los maestros. Siendo esto así, me admiro porque quieres atribuir a incremento del alma el que hablen los hombres y no el funambulismo.
Ev.—No sé cómo confundes una cosa con otra; porque el que se pone en manos de un maestro para aprender nuestra lengua, conoce ya alguna otra, la suya, aprendida, a mi sentir, con el crecer de su alma; mas el aprender la ajena no lo atribuyo al crecimiento del alma, sino al arte.
Ag.—Y si uno nacido y criado entre mudos, después ya joven, viniese a parar entre otros hombres y aprendiese a hablar, sin haber conocido antes ninguna otra lengua, ¿crees que crecería su alma mientras aprende a hablar?
Ev.—Nunca osaré afirmarlo; me entrego vencido a la razón y no admito que el hablar pruebe que el alma crece, para no verme obligado a confesar que todas las demás artes las adquiere el alma creciendo; pues de admitirlo se seguiría este absurdo: que el alma decrece cuando olvida algo.

Ev.—Ita credo: sed tamen non omnes qui haec spectant et magno studio intuentur, assequi possunt, sed qui huius rei magistros patiuntur.
Aug.—Bene sane dicis; nam et hoc tibi etiam de locutione responderim: multi enim Graeci et aliud genus linguae crebrius nos loquentes audiunt, quam funambulum spectant; qui ut linguam nostram discant, quemadmodum nos cum ipsorum nosse volumus, saepe magistris traduntur. Quae cum ita sint, miror cur animae incrementis tribuere velis quod loquuntur homines; quod autem in fune ambulant, nolis.
Ev.—Nescio quomodo ista confundis: nam qui ut linguam nostram discat, magistro traditur, novit aliam quamdam suam, quam eum, quod eius anima creverit, puto didicisse; cum autem discit alienam, non ampliori animae, sed arti tribuo.
Aug.—Quid si ille qui inter mutos natus atque altus est, sero ac iam iuvenis in alios homines incidens loqui didicisset, cum aliam linguam nullam nosset? eo tempore putares animam eius crevisse, quo loqui didicerat?
Ev.—Nunquam istuc ausim dicere; et iam cedo rationi, nec puto amplioris animae argumentum esse quod loquimur, ne et alias omnes artes cogar fateri crescendo animam consecutam: quod si dixero, illud sequetur absurdum, decrescere animam cum quidque obliviscitur.

CAPITULO XIX

EN QUÉ SENTIDO CRECE Y DECRECE EL ALMA

33. *Ag.*—Bien lo has entendido, y, a decirte verdad, con razón se afirma que el alma como que crece aprendiendo y, por el contrario, disminuye olvidando; pero metafóricamente, como arriba dijimos. Hay que abstenerse, sin embargo, de imaginar que, cuando decimos que el alma crece, ocupa mayor espacio local; lo que posee es mayor capacidad para obrar el alma sabia que la ignorante. Es de gran importancia, empero, el género de conocimientos que adquiere y con los que, en cierto sentido, se desarrolla. Porque, así como en el cuerpo se dan tres clases de aumentos, uno necesario, por el cual los miembros llegan a su proporción natural; otro superfluo, por el que algún miembro crece desproporcionado a los otros, sin menoscabo de la salud, como sucede a veces en los hombres que nacen con seis dedos y en otros muchos casos, que llamamos monstruos por ser los miembros excesivos y anormales; el tercero, dañoso, llamado tumor cuando sobreviene (porque también así crecen los miembros y ocupan, sin duda, mayor espacio, pero a costa de la buena salud); del mismo modo en el alma se dan ciertos casi naturales aumentos cuando decimos que crece en conocimientos honestos y acomodados al vivir bien y honestamente. Cuando aprendemos cosas más maravillosas que útiles, por más que en algunas circunstancias nos sean provechosas, sin embargo, son superfluas y pueden equipararse al segundo género de crecimiento corporal. No porque un flautista, al decir de Varrón, haya sido elegido rey, porque agradó al pueblo con su arte, no por eso debemos pensar que crece nuestra alma con esta habilidad; ni tampoco querríamos tener dientes mayores que los naturales si oyésemos que uno, porque los tenía grandes, mató a su enemigo de un mordisco. Nocivo es, empero, aquel género de artes que dañan la salud del alma; porque discernir los manjares con maestría por el olor y el sabor, saber determinar en qué lago se pescó un pez o qué añejo sea un vino, es una maestría deplorable. Y cuando el alma, abandonando la inteligencia, se vuelca en los sentidos y parece crecer con estas artes, no hace más que hincharse o también consumirse.

CAPUT XIX

ANIMA QUOMODO CRESCERE MINUIVE DICITUR

33. *Aug.*—Bene intelligis, et verum ut audias, recte dicitur anima discendo quasi crescere, et contra minui dediscendo, sed translato verbo, ut superius ostendimus. Tamen illud cavendum est, ne quasi spatium loci maius occupare videatur, dum dicitur crescere; sed maiorem quamdam vim peritior quam imperitior habere ad agendum. Magni tamen refert qualia sint illa ipsa quae discit, quibus quodammodo videtur augeri. Nam ut in corpore tria sunt genera incrementorum, unum necessarium, quo naturalis convenientia impletur in membris; alterum superfluum, quo a caeteris membris integra valetudine augendo aliquid discrepat, per quod interdum evenit ut senis digitis nascantur homines, et pleraque alia, quae cum praeter consuetudinem nimia sunt, monstruosa nominantur; tertium noxium, quod cum accidit, tumor vocatur; nam etiam sic membra crescere dicuntur, et revera locum occupant ampliorem, sed expugnata bona valetudine: ita in animo quaedam quasi naturalia incrementa sunt, cum honestis et ad bene beateque vivendum accommodatis disciplinis augeri dicitur. Cum vero ea discimus, quae mirabiliora quam utiliora sunt; quanquam nonnullis rebus plerumque opportuna, supervacanea tamen et de illo secundo genere numeranda sunt. Non enim si quidam tibicen, ut Varro auctor est, ita populum delectavit ut rex fieret, ideo animum nostrum illo artificio augendum putare debemus: quia nec maiores quam humani sunt, dentes habere vellemus, si audissemus, a quopiam, quod tales habuerit, morsu hostem necatum. Noxium vero illud est genus artium, quo animi valetudo sauciatur: nam et odore ac sapore mire diiudicare pulmenta, et quo lacu piscis captus sit, vel quotenne vinum sit, nosse dicere, quaedam est miseranda peritia; et his artibus cum quasi crevisse anima videtur, quae neglecta mente defluxit in sensus, nihil aliud quam tumuisse vel etiam contabuisse iudicanda est.

CAPITULO XX

SI SABE EL ALMA ALGO DE SÍ MISMA

34. *Ev.*—Acepto y asiento a lo que dices, y, sin embargo, me inquieta que el alma de un recién nacido vemos, en cuanto nos es dado observar, que nada sabe y es como la de un bruto. ¿Por qué, si es eterna, no trae consigo conocimiento de algún arte?

Ag.—Difícil, muy difícil es la cuestión que propones, y no sé si habrá otra mayor. Tan contrarias son entre sí nuestras opiniones en este punto, que a ti te parece que no trae consigo el alma ningún arte, y a mí, por el contrario, me parece que las trae todas, y el aprender no es otra cosa que el recordar.

CAPUT XX

ANIMUM QUID EX SE SCIAT

34. *Ev.*—Accipio ista et assentior, nec tamen nihil angor ex eo quod imperita omnium rerum et bruta est anima, quam in puero recens nato quantum licet inspicimus. Cur enim nullam artem secum attulit, si aeterna est?

Aug.—Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur; nec aliud quiddam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari[1].

[1] Véase *Retract.* 1.1 c.8 n 2

Pero ¿no te das cuenta cuán importuno es preguntar si en realidad son así estas cosas? Ahora tratamos de demostrar, si se puede, que no llamamos grande o pequeña al alma por su extensión; de su eternidad, si la tiene, hablaremos oportunamente al estudiar, en cuanto nos sea posible, la cuarta pregunta que hiciste: por qué se unió al cuerpo.

¿Qué nos importa, para tratar de su cuantidad, si existió siempre o no, o durará por siempre, o el que ahora sea ignorante, ahora sabia, cuando hemos probado ya que el largo espacio de tiempo ni siquiera es causa de la magnitud en los cuerpos y que la ciencia, como es conocidísimo, puede ser nula en los que crecen y hallarse muchas veces en los ancianos? Además, otras muchas cosas expuestas, según creo, son suficientes a demostrar que el alma no crece a compás del volumen que adquiere con la edad el cuerpo.

CAPITULO XXI

Las mayores fuerzas, debidas a la mayor edad, no prueban que crezca el alma

35. Si te parece, pues, examinaremos el valor de tu segundo argumento, según el cual el alma, a quien negamos toda extensión, siente por medio del tacto en cualquiera parte del cuerpo.

Ev.—Te permitiría ya pasar a esta cuestión si no me pareciese que hay que decir algo acerca de las fuerzas. Porque ¿a qué se debe que los cuerpos desarrollados por la edad dan mayores fuerzas al alma, si es que el alma no se hace más grande con éstas? Aunque la virtud suele atribuirse al alma y las fuerzas al cuerpo, no obstante, jamás diré que no sean del alma, viendo que en los cuerpos exánimes no existen. No hay que negar, es cierto, que el alma hace uso de las fuerzas, como de los sentidos, por medio del cuerpo; mas como esto es exclusivo del ser viviente, ¿quién puede dudar que las fuerzas pertenecen más bien al alma? Así que, cuando observamos que los niños grandecitos tienen mayores fuerzas que los infantes y después los adolescentes y los jóvenes crecen de día en día en fuerzas hasta que disminuyen de nuevo al ir envejeciendo el cuerpo, no es esto, a mi parecer, pequeño indicio de que el alma crece y después envejece paralelamente al cuerpo.

36. *Ag.*—No es completamente absurdo lo que afirmas; pero yo pienso que las fuerzas no radican tanto en la corpulencia y en la edad cuanto en el ejercicio y disposición de los miembros. Para probártelo, una pregunta: ¿crees tú que el que pueda uno caminar por más tiempo y con menos fatiga que otro depende de que tiene mayores fuerzas?

Ev.—Tal creo.

Ag.—¿Por qué entonces, siendo niño, cuando me dedicaba a andar por afición a la caza de aves, trajinaba sin cansancio mucho más que cuando, ya adolescente, me consagré a otras aficiones que me obligaban más a la vida sedentaria, si es que a la edad y al alma, que crece con ella, hay que atribuirle mayores fuerzas? Además, los maestros examinan cuidadosamente en los luchadores no la magnitud y la corpulencia, sino los abultados morcillos y los apretados músculos y la configu-

Sed videsne quam huius temporis non sit, utrum ista habeant ita sese, requirere? Nunc enim agimus ut appareat, si potest, non eam secundum loci spatia parvam magnamve nominari; aeternitatem autem eius si ulla est, opportune scrutabimur cum illud quod quartum posuisti: «Cur corpori fuerit data», quantum fas est tractare coeperimus.

Quid enim ad talem eius quantitatem attinet, semperne an non semper fuerit, futurave sit, aut quod nunc imperita nunc perita est; cum et longum tempus, ne corporibus quidem afferre magnitudinis causam, superius probaverimus; et peritiam notissimum sit posse nullam adesse crescentibus, ac saepe senescentibus opportunam esse; multaque alia dicta sint satis, ut opinor, ad demonstrandum non cum magnitudine corporis, quam aetas affert, etiam animam fieri ampliorem.

CAPUT XXI

Vires in maiori aetate maiores non sunt argumentum crescentis animae

35. Quare videamus, si placet, illud alterum argumentum tuum quale sit, quod per totum spatium corporis tactus sentitur ab anima, quam spatii nullius esse volumus.

Ev.—Sinerem iam ad illud transiri, nisi de viribus dicendum aliquid arbitrarer. Quid est enim hoc, quod auctiora per aetatem corpora vires praebent animae ampliores, si cum his amplior non fit anima? Quanquam enim virtus animae, vires autem corporis putari soleant; nunquam tamen ab anima eas abiudicaverim, cum videam in exanimis corporibus nullas esse. Per corpus quidem viribus, sicuti sensibus, uti animam non negandum est; tamen quoniam ista sunt viventis officia, quis haec dubitaverit ad animam potius pertineri? Cum igitur maiores vires in pueris grandiusculis quam in infantibus esse videamus, ac deinde adolescentes, iuvenesque in dies viribus praestent, donec rursus corpore senescente minuantur; non leve, quantum mihi videtur, crescentis cum corpore, ac deinde senescentis animae indicium est.

36. *Aug.*—Non usquequaque absurdum est quod dicis: sed ego vires non magis in amplitudine corporis aetatisque incrementis, quam in exercitatione quadam et conformatione membrorum esse soleo putare: id adeo ut tibi probem, quaero abs te utrum alium alio pertinacius ambulare ac minus defatigari, maiorum virium esse arbitreris?

Ev.—Ita sentio.

Aug.—Cur ergo puer multo amplius itineris conficiebam sine defectu, cum aucupandi studio in ambulando exercerer, quam adolescens cum me ad alia studia, quibus sedere magis cogebar, contulissem; si accedenti aetati, et per hanc animae crescenti vires ampliores tribuendae sunt? Deinde in ipsis luctatorum corporibus palaestritae non molem ac magnitudinem, sed nodos quosdam lacertorum, et destrictos toros, figu-

ración armoniosa de todo el cuerpo, y de todo esto coligen más bien las fuerzas. Poco valen, sin embargo, estas cualidades si el arte y el ejercicio no las acompañan para darles mayor fuerza. También he visto muchas veces a hombres corpulentos vencidos por otros de menor estatura, cuando de mover o de transportar pesos se trata y aun en la misma lucha. Y ¿quién no sabe que un vencedor olímpico se cansa primero de andar que un mercader ambulante, a quien aquél puede derribar con un solo dedo? Por consiguiente, si no llamamos fuerzas grandes a todas indistintamente, sino a aquellas que son más aptas a un fin: si el contorno, forma y configuración de los cuerpos vale más que la magnitud, y si tanto hace el ejercicio que, según una famosa creencia, un hombre levantando diariamente un becerro llegó también a poderle levantar y sostener ya toro, sin sentir el mayor peso que poco a poco iba adquiriendo, de ninguna manera prueban las fuerzas adquiridas con los años que el alma crece con el desarrollo del cuerpo.

CAPITULO XXII

ORIGEN DE LAS MAYORES FUERZAS DEL CUERPO

37. Y si los animales corpulentos, por lo mismo que son más grandes, desarrollan mayores fuerzas, obedece a que, por ley natural, los pesos menores ceden a los mayores, no sólo cuando ellos mismos buscan su lugar propio por naturaleza, como las aguas y los cuerpos terrenos tienden al centro de la tierra, que es el más bajo, y el aire y el fuego hacia arriba,

ramque omnem corporis sibi congruentem peritissime inspiciunt, et hinc potius argumenta virium colligunt. Quae tamen omnia parum valent, nisi vis artis et exercitationis accedat. Saepe etiam visum est, ingentis corporis viros ab exiguis brevibusque superari, vel in movendis, vel in ferendis ponderibus, vel in ipso etiam luctamine. Nam olympionicum quemlibet lassari in itinere citius quam circumforaneum aliquem mercatorem, qui uno illius digito collidi possit, cui est incognitum? Quare si et ipsas vires non peraeque omnes, sed alias ad aliud aptiores magnas vocamus; et corporum lineamenta magis et figurae quam magnitudines valent plurimum; et si exercitationes tantum afferunt, ut celeberrime creditum sit, hominem tollendo quotidie vitulum parvum, egisse ut eum etiam taurum sine sensu maioris oneris, quod paulatim addebatur, tollere ac sustinere posset: nequaquam amplioris aetatis vires cum corpore animam crevisse significant.

CAPUT XXII

UNDE VIRES CORPORIS MAIORES

37. Quod si amplius aliquid animalium maiora corpora, eo ipso quo maiora sunt, habent virium; illa causa est, quod lege naturae cedunt pondera minora maioribus, non modo cum ad proprium locum suopte nutu feruntur, ut humida et terrena corpora in ipsius mundi medium

sino también cuando por medio de una máquina o de un tiro se les obliga a llegar forzosamente a donde no irían por ley natural. Si dejas caer desde lo alto y al mismo tiempo dos piedras de desigual grandor, sin duda llega primero la mayor a la tierra; pero, si se le coloca la pequeña debajo y de tal forma que de ninguna manera pueda desviarse, cede ciertamente y llega a tierra al mismo tiempo. Asimismo, si se deja caer de lo alto la mayor, y la más pequeña, por el contrario, se tira hacia arriba, al encontrarse, síguese necesariamente el rechazo y retroceso de la menor. Ni pienses que esto sucede así porque la más pequeña es forzada a ir hacia arriba contra naturaleza, mientras la otra buscaba su propio lugar con mayor ímpetu. Impulsa la mayor hacia arriba y que choque con la menor arrojada hacia el suelo; verás, no obstante, que la menor es rechazada hacia el cielo y por efecto del mismo rechazo dirigirse a otra parte para descender a tierra por un camino expedito. Además, si estas dos piedras, movidas no por un movimiento natural, sino disparadas por dos individuos que estuviesen como combatiéndose en el campo, chocan una con otra en el medio del espacio, ¿quién dudará que la menor cederá, al golpe de la mayor, hacia el lugar de donde aquélla había salido y hacia el que ésta se encaminaba?

Siendo esto así, a saber, que los pesos menores, como se ha dicho, ceden a los mayores, importa mucho, sin embargo, tener en cuenta el ímpetu que cada uno lleva; porque si la menor, lanzada por una potente máquina, choca con la mayor, arrojada o con menos fuerza o cuando ya tiene poca, aunque la pequeña rebote, a pesar de esto, la retardará o aun la hará retroceder tenida cuenta de las fuerzas y de los pesos.

locum qui est infimus, rursus aeria et ignea sursum versus; sed etiam cum *aliquo tormento aut iactu aut impulsu aut repulsu, eo quo non sponte* ferrentur, vi aliena ire coguntur. Nam si ex alto dimiseris, quanquam simul, duos lapides disparis quantitatis, citius quidem maior ad terram pervenit; sed si ei minor subiiciatur, eoque inevitabiliter occupetur, cedit profecto, simulque in solum deducitur. Item si deiicitur desuper maior, minor autem contra sursum versus iacitur; ubi obviam venerit, repercussio minoris et retrocessio fiat necesse est. Quod ne ideo accidere putes, quod minor contra naturam in sublimia ire cogebatur, alter vero maiore impetu locum suum petebat; facito ut maior in superna iaculetur, et minori occurrat in terras deiecto: videbis nihilominus repulsum minorem in caelum cogi, sed repercussu ipso cadere in aliam partem, ut qua expeditum est, in ima deferatur. Item si ambo non motu naturali, sed a duobus quasi in campo pugnantibus adversus invicem iacti, sibimet in medio spatio complodantur; quis dubitaverit minorem maiori esse cessurum, in eam partem unde ipse et quo ille ferebantur?

Quae cum ita sint, id est cum minora, ut dictum est, pondera maioribus cedant; multum tamen refert quanto in sese agantur impetu: nam si maiore impetu minor, velut vehementi aliquo tormento emissus infligatur maiori vel laxius iaculato, vel iam languescenti; quamvis ab eodem resiliat, retardat illum tamen aut etiam retro agit pro modo ictuum atque ponderum

38. Esto expuesto y entendido en cuanto lo requiere la presente cuestión, considera ahora si las fuerzas animales se conforman con lo que se ha dicho; porque que los cuerpos de los animales tengan su propio peso. ¿quién lo niega? Este peso. movido por indicación del alma, hacia cualquier lugar que se inclinare adquiere magnitud por su propia mole. Pero la indicación del alma para mover el peso del cuerpo usa de los nervios como de máquinas. La aridez y el calor moderado fortifica y hace más flexibles los nervios; por el contrario, el frío húmedo los relaja y debilita. He aquí por qué los miembros con el sueño languidecen, porque los médicos afirman y prueban que es frío y húmedo: el mismo esfuerzo de los que despiertan es mucho más débil, y, por esto mismo, nada hay más flojo y enervado que los letárgicos. Es claro, empero, que algunos frenéticos a quienes las vigilias, el vino y las fiebres agudas. es decir, tantas cosas calientes, tienden e irritan más de lo justo los nervios, luchan y hacen otras muchas cosas con mayores fuerzas que en sana salud. por más que su cuerpo esté más extenuado y adelgazado a causa de la enfermedad.

Luego si lo que llamamos fuerzas se forma del impulso del alma, de la máquina de los nervios y del peso del cuerpo, la voluntad es la que produce el impulso, el cual se hace más fuerte con la esperanza y la audacia, pero se debilita con el temor y mucho más con la desesperación (pues con el miedo, quedando alguna esperanza, suelen resultar más vehementes las fuerzas); la máquina de los nervios se adopta a la constitución del cuerpo, se modifica con el estado de salud y se robustece a base del ejercicio: el peso es producto de la magnitud de los miembros, la cual se adquiere con la edad y los alimen-

38. His praeiactis atque intellectis, quantum praesens negotium postulat, vide nunc eas quae dicuntur in animalibus vires, utrum rationi huic congruant: nam corpora omnium animalium quis negat suo pondere praedita? Quod pondus nutu animae actum, quo inclinaverit, multum valet magnitudine propria. Sed nutus animae ad movendum corporis pondus, nervis quasi tormentis utitur: nervos autem vegetat mobilioresque efficit siccitas calorque moderatus; contra eos laxat atque infirmat humidus rigor. Itaque somno, quia eum frigidum et humidum dicunt medici et probant, membra languescunt; atque ipse expergefactorum conatus multo est debilior, ideoque nihil est fractius et enervius lethargicis. At quosdam phreneticos, quibus vigiliae et vini vis et acutae febres, id est tota calida plus nimio nervos tendunt atque durant, maioribus viribus quam integra valetudine reluctari et multa facere manifestum est, cum eorum corpus sit aegritudine attenuatius et exilius.

Si igitur et nutu animae, et nervorum quodam machinamento, et pondere corporis confiunt hae quae vires vocantur; voluntas nutum exhibet, qui pronior fit spe vel audacia, retunditur autem timore, sed multo magis desperatione (nam in metu cum aliqua spes subest, vehementiores vires apparere assolent); machinamentum configuratio quaedam corporis coaptat, temperatio modificat valetudinis, confirmat exercitationis industria; pondus dat moles membrorum, quam aetas et nutrimenta comparant, instaurant autem sola nutrimenta. His omnibus qui aequaliter

tos y se restaura con solos los alimentos. El que está dotado por igual de todas estas cualidades, causa admiración por sus fuerzas, y tanto es uno más débil que otro cuanto más le faltan estas cosas. Sucede a veces que uno de voluntad decidida y mejor constitución física. aunque tenga poco peso, vence a otro de mayor corpulencia; por otra parte, hay casos en que es tan grande la mole, que, aunque obre con menor esfuerzo, vence, sin embargo, al pequeño adversario, que lucha mucho más decididamente. Pero cuando no es el peso del cuerpo ni el poder de los nervios el que cede. sino el impulso mismo. es decir, el alma, de tal modo que el más robusto, pero, sin embargo, más tímido, sea vencido por otro de todo punto más débil pero, a pesar de esto, más animoso. no sé si atribuírselo a las fuerzas. A no ser que alguien diga que el alma tiene ciertas fuerzas propias que le dan mayor audacia y confianza; las cuales al hallarse en uno y faltar en otro dan a entender entonces cuánto aventaja el alma al cuerpo. aun en aquello que hace por medio de él.

39. Por lo tanto, teniendo solamente un niño pequeño la voluntad íntegra para atraer hacia sí o rechazar algo, pues los nervios son inhábiles por su tierna constitución, menos perfecta, y débiles por el abundante humor de aquella edad, y lánguidos por falta de ejercicio; y el peso realmente tan exiguo, que ni siquiera arrojado por otro produce grave daño, sino que es más apto para recibir que para infligir daño, ¿quién es el que, viendo adquirir con los años todas estas cosas que le faltan y echando de ver las fuerzas conseguidas a través de los años, piensa racional y prudentemente que el alma, que dispone de día en día de mayores fuerzas, ha crecido? Puede ese tal, si observase que un joven, oculto a su mirada por un velo

praevalet, mirandus est viribus, et tanto est alius alio invalidior, quanto plus eum ista deficiunt. Fitque saepe ut pertinaci nutu, meliore machinamento alius, quamvis parvum pondus corporis egerit, alium maiore mole praeditum vincat. Rursusque nonnunquam tanta moles est, ut etiamsi imbecilliore nisu agatur, opprimat tamen parvum adversarium multo vehementius innitentem. Cum vero non pondus corporis, nec moderatio nervorum, sed nutus ipse, id est animus cedit, ut omnino valentior ab omnimodo invalidiore, sed tamen timidior ab audaciore superetur; nescio utrum viribus attribuendum sit. Nisi quis dicat habere quasdam suas vires animam, quibus ei maior audacia, vel fiducia pariatur: quae cum alteri adsunt, alteri desunt, tunc intelligitur quantum animus corpori suo, etiam in eo quod per corpus agitur, antecellat.

39. Quamobrem cum infanti puero solus ad trahendum aliquid vel repellendum nutus sit integer; nervi autem et propter recentem minusque perfectam conformationem inhabiles, et propter humorem qui illi aetati exuberat marcidi, et propter nullam exercitationem languidi; pondus vero adeo sit exiguum, ut ne ab alio quidem impactum graviter urgeat, opportuniusque sit ad accipiendam, quam ad inferendam molestiam: quis est qui cum haec omnia quae desunt, contulisse annos viderit, viresque per eos datas cognoverit, crevisse animam, quae hic in dies amplioribus uta-

intermedio, arrojaba con un arco flojo, cuanto era posible, pequeñas y ligeras flechas que van a poca distancia y caen inmediatamente, y poco después viese salir hacia el alto cielo saetas pesadas por la punta de hierro, llenas de plumas y disparadas por un arco tensísimo, al comunicarle luego que igual esfuerzo puso ese hombre en uno que en otro caso, puede ese tal, digo, pensar que ese hombre creció y aumentó sus fuerzas en tan poco tiempo. Pero ¿hay algo más absurdo que pensar así?

40. Además, si el alma crece, mira qué necio sería creer que su aumento se realiza a expensas de las fuerzas del cuerpo y no de la abundancia de conocimientos, cuando solamente presta a aquéllos su voluntad; la ciencia es cosa que ella sola posee. Pero, si admitimos que el alma crece cuando se adquieren fuerzas, hay que admitir también que disminuye cuando se pierden. Se pierden en la vejez, se pierden por el trabajo intelectual y, como en estos tiempos es cuando suele adquirirse y completarse los conocimientos, no puede, en modo alguno, aumentar y disminuir una cosa al mismo tiempo.

En conclusión: el tener mayores fuerzas en la edad crecida no es argumento válido de que el alma crezca. Mucho más podría añadirse; pero si ya estás satisfecho, pongo fin para pasar a otras cosas.

Ev.—Yo, a la verdad, estoy bastante persuadido de que las mayores fuerzas no proceden de que el alma crezca; porque, pasando por alto lo que tú ingeniosamente has dicho, ni un loco, el cual todo el mundo sabe que tiene mucha más fuerza que cuando está cuerdo, afirmaría ciertamente que el alma crece con la locura y enfermedad del cuerpo, cuando el mismo cuerpo disminuye. Por lo que soy muy del parecer que, cuando inesperadamente comprobamos que un individuo es forzudo, esa fuerza, que nos causa admiración en tal sujeto, radica en los nervios. Suplícote, pues, acometas ya lo que con toda mi alma busco: ¿por qué el alma, si no tiene tanta extensión espacial como el cuerpo. siente en cualquier parte del cuerpo que se toque?

tur, recte ac prudenter existimet? Potest enim iste, si ab aliquo iuvene, quem velamine interposito non conspiciat, parvos ac leves calamos, laxo arcu quantum potest iaculatos, viderit non longe ire, moxque recidere; ac post paululum sagittas iam ferro graves, pennulis vegetas, nervo intentissimo emissas, caelum remotissimum petere; fidesque facta fuerit, pari conatu hominis utrumque esse factum; crevisse illum tantillo tempore, atque auctum viribus arbitrari. Quo quid dici potest perversius?

40. Deinde anima si crescit, vide quam sit inscitum, incrementa eius de viribus corporis credere; de copia doctrinarum non credere; cum illis solum accommodet natum, hoc sola possideat. At si crescere animam putamus, cum additur viribus; minui putanda est, cum demitur. Demitur autem in senecta, demitur in labore studiorum; atque his temporibus doctrinae aggerari atque exstrui solent; neque ullo modo eodem tempore simul augeri quidquam et minui potest.

Nullum igitur crescentis animae argumentum est, vires in maiori aetate maiores. Multa alia dici possunt: sed si iam tibi satisfactum est, modum adhibeo, ut ad alia transeamus.

Ev.—Mihi vero satis persuasum est, maiores vires non ex eo esse quod anima creverit: nam, ut alia omittam quae abs te subtiliter dicta sunt, insania et morbo corporis animam crescere, cum ipsum corpus minuatur, ne ipse quidem phreneticus dixerit, cui vires multo ampliores, quam sano esse solent, nemo nescit. Unde mihi maxime videtur in nervis esse omne quod miramur, cum praeter spem vires in quopiam repeiiuntur: quare, oro, aggredere iam illud cui totus intendo: cur anima, si non tanti spatii magnitudinem habet quanti corpus est, ubique illius sentit cum tangitur?

CAPITULO XXIII

Aunque el alma siente en todas las partes del cuerpo, no por eso es extensa como el cuerpo.—Qué es la sensación y cómo se realiza la visión

41. *Ag.*—¡Ea, pues! Pongamos manos a lo que deseas; pero es necesario me prestes mucha más atención de la que, tal vez, crees se requiere. Así que procura no distraerte en lo más mínimo y dime qué sentido es ése del que el alma usa por medio del cuerpo; porque, usando ya de la palabra propia, sentido podemos ya denominarle.

Ev.—He oído decir que hay cinco sentidos: el de ver, el de oír, el de oler, el de gustar y el de palpar; no sabría deciros más.

Ag.—Antiquísima es esta división y casi de todos conocida. Pero querría me definieras tú qué es un sentido, para que todos esos encuadraran dentro de una misma definición y nada se incluyera en ella que no fuera verdaderamente sentido. Mas, si no puedes, no insisto. Es suficiente, empero, con que aceptes o rechaces la definición que yo daré.

CAPUT XXIII

Anima tametsi per totum corpus sentit, non idcirco est cum corpore extensa.—Quid sensus et quomodo fit visio

41. *Aug.*—Age vero, aggrediamur quod vis, sed multo te mihi attentiore opus est, quam te fortasse existimas esse debere. Quare facito ut quam maxime adsis, ac respondeas mihi, quidnam tibi videatur iste esse sensus quo anima per corpus utitur: nam ipse iam nomine proprio sensus dicitur.

Ev.—Sensus esse quinque audire soleo, videndi, audiendi, olfaciendi, gustandi atque tangendi: plus quid respondeam nescio.

Aug.—Partitio ista vetustissima est, et fere in contionibus celebrata. Vellem autem definiri mihi abs te, quid sit ipse sensus, ut eadem definitione omnia illa includerentur, neque aliud quidquam quod sensus non esset, in ea intelligeretur: sed si id non potest, nihil urgeo. Illud enim quod satis est, certe potes meam definitionem vel refellere vel probare.

Ev.—Tal vez de este modo no te defraudaré, habida cuenta de mis fuerzas, porque no es esto siempre cosa fácil.

Ag.—Así que atento. A mi parecer, sensación es percibir el alma lo que padece o sufre el cuerpo.

Ev.—Me gusta esta definición.

Ag.—Hazte cuenta de que es tuya y defiéndela mientras yo, poco a poco, la refuto.

Ev.—La defenderé, en verdad, si tú me ayudas; si no, ya me desagrada, pues no en vano intentas refutarla.

Ag.—No te hagas demasiado esclavo de la autoridad, sobre todo de la mía, que nada vale. Horacio dice: «Atrévete a saber», a fin de que la razón te subyugue antes que el miedo.

Ev.—Nada absolutamente temo en cualquier modo que se desarrolle la discusión, porque no me dejarás errar. Pero, «si algo tienes que decir, comienza» ya para no fatigarme más con la dilación que con la defensa.

42. *Ag.*—Dime, por tanto, ¿qué experimenta tu cuerpo cuando me ves?

Ev.—Algo sufre ciertamente, pues mis ojos son, si no me engaño, partes de mi cuerpo; y si no te percibiesen, ¿cómo podría verte?

Ag.—Pero no basta probar que tus ojos experimentan algo, si no demuestras también qué es lo que experimentan.

Ev.—¿Pues qué sino la misma visión? Porque ven. Si me preguntaras qué experimenta un enfermo, respondería: la en-

Ev.—Hoc modo tibi fortasse non deero, quantum valeo: non enim et hoc semper est facile.

Aug.—Attende ergo: nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.

Ev.—Placet mihi haec definitio.

Aug.—Adesto ergo huic tanquam tuae, ac tuere illam, dum a me paulisper refellitur.

Ev.—Tuebor sane, si tu adiuveris; sin minime, iam mihi displicet: non enim frustra tibi visa est refellenda.

Aug.—Noli nimis ex auctoritate pendere, praesertim mea quae nulla est; et quod ait Horatius: «Sapere aude» [1]: ne non te ratio subiuget priusquam metus.

Ev.—Ego prorsus nihil metuo, quoquo res modo processerit: non enim errare me sines. Sed iam «incipe si quid habes» [2], ne differendo potius quam adversando defatiger.

42. *Aug.*—Dic igitur quid patiatur corpus tuum cum me vides?

Ev.—Patitur omnino aliquid: nam oculi mei partes, nisi fallor, corporis mei sunt; qui si nihil paterentur, quomodo te viderem?

Aug.—At non satis est, ut persuadeas tuos oculos aliquid pati, nisi etiam quid patiantur ostenderis.

Ev.—Quid tandem, nisi ipsum visum? nam vident. Si enim me rogares quid pateretur aegrotans, aegritudinem responderem; quid cupiens,

[1] *Ep.* I 2,40.
[2] VERGIL., *Bucol* IX 32.

fermedad; qué el que desea, el deseo; qué el que teme, el miedo; qué el que goza, el gozo.

¿Por qué, pues, al que me pregunta qué experimenta el vidente no he de responderle con razón: la visión misma?

Ag.—Pero el que goza siente gozo. ¿O lo niegas?

Ev.—Al contrario, lo afirmo.

Ag.—Yo diría también lo mismo de las demás sensaciones.

Ev.—Conforme.

Ag.—Los ojos, empero, ven lo que sienten.

Ev.—Esto de ningún modo lo concederé; porque ¿quién ve el dolor que, no obstante, sienten muchas veces los ojos?

Ag.—Tratas, claro está, de los ojos y estás atento. Así que mira a ver si de la misma manera que el que goza siente el gozo gozando, asimismo el que ve siente la visión viendo.

Ev.—¿Es que puede suceder de otro modo?

Ag.—Mas lo que el que ve siente viendo, es necesario que también lo vea.

Ev.—No es necesario; pues qué, ¿acaso si viendo siente uno el amor ve también el amor?

Ag.—Prudentísima e ingeniosísima respuesta; me alegro de que difícilmente se te engañe. Pero ahora escucha: dado que los dos admitimos que no se ve todo lo que los ojos sienten, ni todo lo que se siente viendo, ¿crees que puede ser verdad, al menos, esto: que todo lo que se ve se siente?

Ev.—En verdad que, si no concediere esto, ¿cómo se puede llamar sensación a lo que vemos?

Ag.—Y qué, lo que sentimos, ¿no lo experimentamos también?

cupiditatem; quid metuens, metum; quid gaudens, gaudium. Cur ergo roganti quid videns patiatur, non recte ipsum visum respondeam?

Aug.—Sed enim gaudens gaudium sentit. An negabis?

Ev.—Imo assentior.

Aug.—Hoc et de caeteris perturbationibus dixerim.

Ev.—Sic habeo.

Aug.—Quidquid autem oculi sentiunt, hoc vident.

Ev.—Nullo modo istud dederim: quis enim dolorem videat, quem tamen saepe oculi sentiunt?

Aug.—Apparet te de oculis agere: bene vigilas. Itaque vide, utrum ut gaudens gaudendo gaudium sentit, ita etiam videns videndo sentiat visum.

Ev.—An aliter potest?

Aug.—Quidquid autem videns videndo sentit, id etiam videat necesse est.

Ev.—Non est necesse: quid enim? si amorem videndo sentiat, num et amorem videt?

Aug.—Cautissime ac sagacissime; gaudeo quod difficile deciperis. Sed nunc attende: quoniam constitit inter nos, non omne quod oculi sentiunt, neque omne quod videndo sentitur, videri; putasne hoc saltem verum esse, omne quod videtur sentiri?

Ev.—Hoc sane nisi concessero, quomodo sensus poterit vocari quod videmus?

Aug.—Quid? omne quod sentimus, nonne et patimur?

Ev.—Sí, por cierto.

Ag.—Luego, si todo lo que vemos lo sentimos y todo lo que sentimos lo sufrimos, sufrimos todo lo que vemos.

Ev.—No lucho más.

Ag.—Por tanto, tú me sufres y, a la vez, yo te sufro cuando mutuamente nos vemos.

Ev.—Así lo creo, y a ello me obliga fuertemente la razón.

43. *Ag.*- Escucha lo que resta. Creo te parecerá ilogicísimo y extremadamente necio el que alguien diga que un cuerpo te impresiona allí donde no está el mismo cuerpo que percibes.

Ev.—Absurdo me parece, y opino que es tal como dices.

Ag.—¿Y esto? ¿No es claro que mi cuerpo está en un lugar y el tuyo en otro?

Ev.—Evidente.

Ag.—Pero tus ojos perciben mi cuerpo, y si lo perciben, también le sufren; ni pueden sufrir allí donde no se halla lo que sienten, y, sin embargo, no están ellos donde está mi cuerpo; luego sufren donde no están.

Ev.—He concedido, en verdad, todo lo que me parecía absurdo no concederlo; pero esto último, que has inferido de mis concesiones, es tan absurdo que antes bien admito haber concedido algo de aquello temerariamente que esto sea verdadero; porque ni en sueños me atrevería, ciertamente, a afirmar que mis ojos sienten donde no están.

Ag.—Pues mira a ver dónde te dormiste; porque ¿qué es lo que, en último término, se te pudo pasar tan inconsideradamente si estuvieses atento como poco ha?

Ev.—Ita est.

Aug.—Igitur si omne quod videmus, sentimus, et omne quod sentimus, patimur; patimur omne quod videmus.

Ev.—Nihil resisto.

Aug.—Pateris ergo me, ac vicissim te ego, cum invicem nos videmus.

Ev.—Sic existimo, et ad hoc me ratio instanter cogit.

43. *Aug.*—Accipe caetera: nam credo absurdissimum et stultissimum videri tibi, si quis affirmet ibi te pati aliquod corpus, ubi non est ipsum corpus quod pateris.

Ev.—Videtur absurdum, et ita esse opinor, ut dicis.

Aug.—Quid illud? nonne manifestum est alio loco esse meum corpus, alio tuum?

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Sentiunt autem corpus meum oculi tui: et si sentiunt, utique patiuntur; nec possunt ibi pati, ubi id quod patiuntur, non est; nec tamen ibi sunt illi, ubi corpus meum est: igitur ibi patiuntur ubi non sunt.

Ev.—Ego quidem illa omnia concessi, quae non concedere absurdum videbam: sed hoc ultimum quod ex his confectum est, ita est absurdius, ut illorum potius aliquid temere me dedisse, quam hoc verum esse consentiam: nam oculos meos ibi sentire ubi non sunt, ne in somnis quidem dicere auderem.

Aug.—Vide igitur ubi obdormieris: quid enim tibi tandem elaberetur incautius, si ut paulo ante vigilares?

Ev.—Cuidadosamente, es verdad, exploro y repaso conmigo mismo lo dicho, y, sin embargo, no acabo de ver claro que me pese de haberlo concedido, a no ser, por ventura, que nuestros ojos sientan cuando vemos, cuando, tal vez, es la misma visión la que siente.

Ag.—Así es, en efecto, pues ésta se proyecta fuera y por los ojos se lanza lejos por todas partes para poder examinar lo que vemos. De donde resulta que más bien ve allí dónde está lo que ve que no de dónde sale para ver. Pues ¿no ves tú cuando me ves?

Ev.—¿Qué insensato afirmará tal cosa? Ciertamente, veo; pero veo por la visión emitida a través de los ojos.

Ag.—Pero, si ves, sientes; si sientes, sufres: nada puedes sufrir donde no estás; mas, como me ves allí donde yo estoy, luego sufres allí donde yo estoy. Y si donde yo estoy tú no estás, no sé, en modo alguno, cómo te atreves a decir que tú me ves.

Ev.—Te diré que, extendiendo la vista al lugar en que te hallas, te veo donde estás; pero confieso que yo no estoy allí. Mas así como si te tocara con una vara sería yo, ciertamente, el que te tocara y lo percibiría y, no obstante, no estaría yo donde te tocara, del mismo modo, cuando digo que veo con la vista, por más que yo no esté allí donde el objeto, no por esto me veo obligado a confesar que no soy yo el que veo.

44. *Ag.*—Nada has concedido temerariamente, porque también tus ojos pueden defenderse de la manera que dices: la visión es como la vara de ellos. Ni es absurda la conclusión de que tus ojos ven donde no están. ¿O piensas tú de otro modo?

Ev.—Enimvero idipsum mecum sedulo pertracto ac revolvo: nihil tamen elucet satis, quod me dedisse poeniteat, nisi forte illud, quod oculi nostri sentiunt cum videmus: visus namque ipse forsitan sentit.

Aug.—Imo ita est: is enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit ut videat. Non ergo tu vides, cum me vides?

Ev.—Quis hoc insanus dixerit? omnino ego video, sed emisso visu per oculos video.

Aug.—At si tu vides, tu sentis; si tu sentis, tu pateris; nec potes ibi pati aliquid, ubi non es: ibi autem me vides, ubi ego sum; ibi igitur pateris, ubi ego sum. At si ubi ego sum, tu ibi non es; quo pacto audeas dicere videri me abs te, prorsus ignoro.

Ev.—Visu, inquam, porrecto in eum locum in quo es, video te ubi es: at me ibi non esse confiteor. Sed quemadmodum si virga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem: neque tamen ego ibi essem, ubi te tangerem: ita quod dico visu me videre, quamvis ego ibi non sim, non ex eo cogor fateri non me esse qui videam.

44. *Aug.*—Nihil ergo temere concessisti: nam et oculi tui hoc modo defendi possunt, quorum est quasi virga visus, ut dicis; neque illa est absurda conclusio, quod ibi oculi tui vident, ubi non sunt. An tibi aliter videtur?

Ev.—Así es, en verdad, como dices; pues me he dado cuenta ahora de que, si los ojos ven donde están, se verían también a sí mismos.

Ag.—Mejor que «también a sí mismos» dirías que se ven solamente a sí mismos. Porque donde están, es decir, el lugar que ocupan, lo ocupan ellos solos. Ni la nariz, ni nada de lo que les rodea, está donde ellos; de lo contrario, también tú estarías donde yo, por el hecho de que estamos cercanos. Siendo esto así, si solamente vieran los ojos donde están, no verían más que a sí mismos. Mas, como no se ven, no sólo nos vemos obligados a admitir que pueden ver donde no están, sino que, en absoluto, no pueden ver si no es donde no están.

Ev.—Nada puede hacerme dudar de ello.

Ag.—Luego no dudas que padecen allí donde no están. Porque, donde ven, allí sienten; ver es sentir, y sentir, padecer; por consiguiente, donde sienten, allí padecen. Pero ven en otro lugar que en el que están, luego padecen allí donde no están.

Ev.—Es de admirar en qué manera juzgo verdaderas estas cosas.

CAPITULO XXIV

Examínese la definición de sensación

45. *Ag.*—Tal vez juzgas con razón así. Suplícote, empero, me respondas si todo lo que conocemos por la vista lo vemos.

Ev.—Así lo creo.

Ev.—Ita sane est ut dicis: nam et illud nunc animadverti, quod si ibi viderent oculi ubi sunt, etiam seipsos viderent.

Aug.—Rectius diceres non: Etiam seipsos; sed: Tantummodo seipsos viderent. Nam ubi sunt, id est quem locum tenent, soli tenent; nec nasus est ibi ubi illi, nec quidquid illis vicinum est: alioquin etiam tu ibi esses ubi ego sum: quia iuxta invicem sumus: Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent. Cum autem se non vident, non modo cogimur consentire, posse illos videre, ubi non sunt; sed etiam omnino non posse, nisi ubi non sunt.

Ev.—Nihil est quod hinc dubitare me faciat.

Aug.—Ergo non dubitas ibi eos pati, ubi non sunt. Nam ubi vident, ibi sentiunt: ipsum enim videre, sentire est; sentire autem, pati: quare ubi sentiunt, ibi patiuntur. Alibi autem vident quam ubi sunt: ibi igitur patiuntur, ubi non sunt.

Ev.—Mirum est quam ista vera existimo.

CAPUT XXIV

Expenditur definitio sensus

45. *Aug.*—Recte fortasse existimas. Sed responde, obsecro, utrum omne quod per visum cognoscimus, videamus.

Ev.—Ita credo.

Ag.—¿Crees asimismo que todo lo que conocemos viendo, lo conocemos por la vista?

Ev.—Igualmente lo creo.

Ag.—¿Por qué, entonces, viendo ordinariamente sólo el humo, conocemos el fuego oculto, al que no vemos?

Ev.—Es verdad; y ya no creo que vemos todo lo que conocemos por la vista; pues, como has dicho, podemos ver una cosa y conocer otra que la vista no percibe.

Ag.—Pues qué, ¿acaso podemos no ver lo que sentimos por la vista?

Ev.—De ningún modo.

Ag.—Luego ¿una cosa es sentir y otra conocer?

Ev.—Completamente distinto, porque sentimos el humo que vemos y por éste conocemos el fuego oculto que no vemos.

Ag.—Lo has entendido bien. Pero ves, sin duda, que, cuando esto sucede, nuestro cuerpo, es decir, los ojos, no sufren la impresión del fuego, sino la del humo, que es lo único que ven. Y ya hemos convenido más arriba que ver es sentir; y sentir, sufrir.

Ev.—Mantengo lo dicho y asiento a ello.

Ag.—Así que cuando el alma percibe algo por medio de la pasión del cuerpo, no se sobrentiende, sin más, que sea por uno de los cinco sentidos citados, sino cuando percibe directamente la misma impresión; porque el fuego en cuestión ni ha sido visto, ni oído, ni olido, ni gustado, ni tocado, y, sin embargo, visto el humo, no se le oculta al alma el fuego. Y como no se llama sentido este conocer, porque el cuerpo nada ha sufrido del fuego, no obstante, denomínase conoci-

Aug.—Credis etiam omne quod videndo cognoscimus, per visum nos cognoscere?

Ev.—Et hoc credo.

Aug.—Cur ergo plerumque fumum solum videndo ignem subter latere cognoscimus, quem non videmus?

Ev.—Verum dicis: et iam non puto nos videre quidquid per visum cognoscimus: possumus enim, ut docuisti, aliud videndo, aliud cognoscere quod visus non attigerit

Aug.—Quid? illud quod per visum sentimus, possumusne non videre?

Ev.—Nullo modo.

Aug.—Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere?

Ev.—Omnino aliud: nam sentimus fumum, quem videmus: et ex eo ignem quem non videmus, subesse cognoscimus.

Aug.—Bene intelligis. Sed vides certe cum hoc accidit, corpus nostrum, id est oculos, nihil pati ex igne, sed ex fumo quem solum vident. Etenim videre, sentire; et sentire, pati esse, iam supra consensimus.

Ev.—Teneo et assentior.

Aug.—Cum ergo per passionem corporis non latet aliquid animam, non continuo sensus vocatur unus de quinque memoratis; sed cum ipsa passio non latet: namque ille ignis non visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustatus, nec tactus a nobis, non tamen latet animam, fumo viso. Et cum hoc non latere non vocetur sensus, quia ex igne corpus nihil est

miento por un sentido, pues de la impresión del cuerpo, aunque distinta, es decir, realizada por la visión de otro objeto, lo hemos conjeturado y averiguado.

Ev.—Lo entiendo, y veo muy bien que esto concuerda y favorece a aquella tu definición que me diste para que la defendiera como mía; porque recuerdo que definiste así el sentido: no ocultarse al alma lo que sufre el cuerpo. Ver, por tanto, el humo lo llamamos sensación, porque los ojos, partes del cuerpo y, a la vez, cuerpos, viéndolo, sufren; no llamamos sensación al fuego, porque, aunque conocido, no impresiona nada al cuerpo.

46. *Ag.*—Alabo, en verdad, tu memoria y penetrante inteligencia; pero el fundamento de esa definición se resiente.

Ev.—Y dime, ¿por qué?

Ag.—Porque, según pienso, no niegas que el cuerpo sufra algo cuando crecemos o envejecemos, y es claro que esto no lo percibimos por ningún sentido; pero tampoco se le oculta al alma. Nada se le oculta, pues, de lo que sufre el cuerpo, y, sin embargo, no puede llamarse esto sensación. Viendo ahora mayores las cosas que habíamos visto en otro tiempo más pequeñas y viendo ancianos a los que conocimos jóvenes y niños, deducimos que nuestros cuerpos experimentan algún cambio, aun en este mismo momento en que hablamos. Ni en esto nos engañamos, a mi parecer; más fácil es que admita que me engaña lo que veo que lo que entiendo, a saber: que mis cabellos crecen en este instante o que el cuerpo se cambia a cada momento. Y si esta mutación es una afección del cuerpo, lo que nadie niega, la cual ni percibimos al presente ni, a pesar de

passum; vocatur tamen cognitio per sensum, quia ex passione corporis quamvis alia, id est ex alterius rei visione, coniectatum est atque compertum.

Ev.—Intelligo, et optime video istud congruere ac favere illi definitioni tuae, quam ut meam mihi defendendam dedisti: nam ita memini esse abs te sensum definitum, cum animam non latet quod patitur corpus. Itaque illud quod fumus videtur, sensum vocamus; passi sunt enim eum oculi videndo, qui sunt corporis partes et corpora: ignem autem, ex quo nihil corpus est passum, quamvis cognitus fuerit, sensum non vocamus.

46. *Aug.*—Memoriam quidem tuam probo et sequacem intelligentiam; verum munitio illa definitionis labascit.

Ev.—Cur quaeso?

Aug.—Quia non negas, ut opinor, nonnihil pati corpus cum crescimus vel senescimus: neque id nos ullo sensu sentire manifestum est; nec id tamen animam latet. Non igitur eam latet quiddam quod patitur corpus, nec tamen sensus iste appellari potest. Videndo enim maiora ea quae aliquando minora videramus, et videndo senes eos quos iuvenes ac pueros fuisse constat; coniectamus aliquam talem mutationem nostra corpora, etiam nunc dum loquimur, pati. Neque in eo fallimur, ut opinor: nam proclivius est, ut me falli dicam quod video, quam quod intelligo capillos meos nunc crescere, corpusve per momenta mutari. Quod si mutatio ista, passio corporis est, quod nemo negat, nec nunc senti-

ello, se oculta al alma; porque nosotros lo conocemos, el cuerpo, como he dicho, padece y el alma se da cuenta de ello; pero, con todo, no es una sensación. Por consiguiente, aquella definición, que nada debía incluir que no conviniese a la sensación, al incluir ese conocimiento de que hablamos es, sin duda, defectuosa.

Ev.—Comprendo que nada me resta sino pedirte que o la definas de otro modo o, si puedes, la reformes; porque no puedo negar que es deficiente por esa razón que yo apruebo completamente.

Ag.—Fácil es corregirla, y quiero te atrevas a hacerlo; pues, créeme, lo llevarás a cabo si te has dado bien cuenta en qué peca.

Ev.—¿No es, por ventura, en que abarca otras cosas?

Ag.—Pero ¿de qué modo?

Ev.—Porque un cuerpo que envejece, aunque sea el de un joven, no se puede negar que sufre algo, y cuando esto sabemos, no se le oculta al alma lo que sufre el cuerpo, y, sin embargo, no puede percibirlo por ningún sentido, porque ni veo que ahora envejezco, ni lo siento con el oído, o con el olfato, o con el gusto, o con el tacto.

Ag.—¿Cómo lo conoces, pues?

Ev.—Lo deduzco con la razón.

Ag.—¿En qué argumentos se apoya tu razón?

Ev.—En que veo ancianos que fueron jóvenes, como yo lo soy ahora.

Ag.—¿Acaso no los ves con uno de los cinco sentidos?

tur a nobis, nec tamen animam latet, quia nos non latet; patitur, ut dixi, corpus quod non latet animam, nec sensus est tamen. Quare illa definitio, quae nihil quod sensus non esset, debebat includere, cum hoc inclusit, certe vitiosa est.

Ev.—Nihil mihi restare video, quam ut te petam, ut aut definias aliter, aut hanc recures, si potes: nam eam ista ratione quam vehementer probo, vitiosam esse negare non possum.

Aug.—Facile est istam corrigere, quod volo tu audeas: facies enim, mihi crede, si bene intellexisti ubi peccet.

Ev.—Num alibi quam ubi aliena comprehendit?

Aug.—Quo tandem modo?

Ev.—Quia quod senescit corpus, quamvis in iuvene, non potest negari pati aliquid: idque cum scimus, non latet animam quiddam quod patitur corpus, neque tamen ullo sensu percipi potest: nam nec video me modo senescere, neque id auditu, aut olfactu, aut gustatu, aut tactu sentio.

Aug.—Unde ergo illud nosti?

Ev.—Ratione id colligo.

Aug.—Quibus argumentis ratio tua nititur?

Ev.—Quod alios video senes, qui ut ego nunc sum, iuvenes erant.

Aug.—Nonne sensus est, quo eos vides, unus de quinque?

Ev.—¿Quién lo niega? Pero de verlos conjeturo que envejecen, aunque esto yo no lo vea.

Ag.—Entonces, ¿qué palabras crees que hay que añadir a aquella definición para completarla, puesto que no hay sensación a no ser que la pasión del cuerpo llegue al alma, pero no de tal forma que el alma se dé cuenta de ella por otra pasión o por otro medio cualquiera?

Ev.—Expón esto, por favor, un poco más claramente.

CAPITULO XXV

Cómo se ha de examinar una definición

47. *Ag.*—Te daré gusto, y de mucha mejor gana porque te retrasas que porque avanzas; mas no te distraigas nada, pues esto servirá para muchas cosas que te diré.

Una definición no contiene, ni más ni menos, que lo que se trata de explicar; de lo contrario es completamente defectuosa.

Se comprueba si carece o no de estos defectos por medio de la conversión, lo que se te hará más claro con los siguientes ejemplos.

Si, en efecto, me preguntares qué es el hombre y yo te lo definiera así: el hombre es un animal mortal, no porque sea verdad lo que he dicho deberías aprobar, sin más, incluso la definición, sino que, añadiéndole una palabra, a saber: todo, conviértela y mira a ver si es también verdadera una vez convertida; es decir, si del mismo modo que es verdadero: todo hombre es animal mortal, es igualmente verdadero: todo animal mortal es hombre. Hallando que esto no es así, debemos rechazar la definición por el defecto de que incluye cosas extrañas; pues no sólo el hombre es animal mortal, sino también cualquiera bestia.

Suele, por tanto, completarse esta definición de hombre añadiendo la palabra racional a mortal, puesto que el hombre es un animal mortal racional. Y así como todo hombre es un animal racional mortal, del mismo modo todo animal racional mortal es hombre.

La primera definición era, por consiguiente, defectuosa por abarcar más de lo justo: comprendía, en efecto, a la bestia y al hombre. Esta es perfecta, porque contiene a todo hombre y nada más que al hombre.

Abarcando, por el contrario, menos, es también defectuosa, si añades la palabra gramático; pues aunque todo animal racional mortal gramático es hombre, sin embargo, muchos hombres, que no son gramáticos, no están incluídos en esta definición; por esto es falsa esta definición en su primera proposición y verdadera, en cambio, si se la convierte. Efectivamente, es falso: todo hombre es un animal racional mortal gramático; y es verdadero: todo animal racional mortal gramático es hombre.

Mas cuando ni en su primera proposición ni en su conversión es la definición verdadera, entonces es, ciertamente, más defectuosa que cada una de las mencionadas, como lo son estas dos: el hombre es un animal blanco o el hombre es un animal cuadrúpedo. Porque aunque digas: todo hombre es un animal blanco o un animal cuadrúpedo, es falso lo que dices, y lo

Ev.—Quis negat? Sed ex eo quod illos video, me quoque cum id non videam, coniecto senescere.

Aug.—Quid verborum ergo illi definitioni, quo perficiatur addendum putas; cum sensus non sit, nisi non lateat animam corporis passio, nec tamen ita ut eam per aliam passionem, aut per aliud quodlibet intelligat?

Ev.—Dic, quaeso, istud paulo planius.

CAPUT XXV

Definitio quomodo examinanda

47. *Aug.*—Geram tibi morem, et multo libentius retardanti quam festinanti: sed fac totus adsis; valebit enim hoc ad plura quod dicam.

Definitio nihil minus, nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est.

Utrum autem huiusmodi vitiis careat, conversione exploratur: quod his exemplis tibi fiet apertius.

Si enim me rogares quid esset homo, et eum hoc modo definirem: Homo est animal mortale; non continuo quia verum dictum est, etiam definitionem probare deberes, sed superposita ei particula, id est, omnis, convertere illam et intueri, utrum etiam conversa vera esset: hoc est, utrum quemadmodum verum est, omnis homo animal mortale est; ita esset verum, omne animal mortale homo est: quo aliter invento, improbare definitionem propter illud vitium quo aliena comprehendit; non enim solus homo est animal mortale, sed etiam quaevis bestia.

Haec igitur hominis definitio perfici solet, cum additur mortali rationale: nam homo est animal mortale rationale; atque ut omnis homo animal rationale mortale est, ita omne animal rationale mortale homo est.

Plus continendo ergo superior definitio vitiosa erat, bestiam enim cum homine continebat: ista perfecta est; nam et omnem hominem, et nihil plusquam hominem tenet.

Tenendo autem minus, ita vitiosa est si addas grammaticum: quanquam enim omne animal rationale mortale grammaticum homo sit, plures tamen homines, qui grammatici non sunt, hac definitione non continentur: et ob hoc ista per primam illam propositionem falsa est; cum autem convertitur, vera. Falsum est enim, omnis homo animal rationale mortale grammaticum est; sed verum est, omne animal rationale mortale grammaticum homo est.

Cum autem neque per primam propositionem, neque per conversionem enuntiata vera est, his singulis est profecto vitiosior: ut sunt istae duae, homo est animal candidum; aut, homo es animal quadrupes. Nam et si dicas, omnis homo animal candidum est; aut animal quadrupes, falsum dicis; et si convertas. Sed hoc inter se differunt, quod illa prima

mismo si las conviertes. Pero diferéncianse en esto: que la primera conviene a algunos hombres, ya que los más son blancos; la otra a nadie, pues no hay un hombre cuadrúpedo.

Ten en cuenta, por el momento, para examinar las definiciones, cómo han de juzgarse conjuntamente por la proposición y por conversión. Se enseñan otras muchas cosas sobre este punto, abundantes en palabras y en obscuridades. Poco a poco intentaré enseñártelas, cuando me parezca conveniente.

48. Vuelve ahora tu consideración a aquella nuestra definición y, una vez que la hubieres examinado más cuidadosamente, corrígela; porque, siendo la definición de sensación, hallábamos que comprendía algo que no era sensación, y, por esto, al convertirla no resultaba verdadera. Quizá sea verdadero: toda sensación es una impresión del cuerpo, que no se le oculta al alma; como es verdadero: todo hombre es un animal mortal; pero así como es falso que todo animal mortal es hombre, porque también la bestia es mortal, así es falso también: toda pasión del cuerpo no latente al alma es sensación; pues en este momento nos crecen las uñas y esto no se le oculta al alma, porque nos damos cuenta de ello, más no lo sentimos, sino que lo conjeturamos.

Por tanto, del mismo modo que a la definición de hombre para perfeccionarla le añadimos racional, con cuya adición quedaron excluídas las bestias, que conjuntamente estaban antes incluídas, y con tal definición incluímos a todo hombre, y nada más que al hombre, ¿no piensas tú que hay que añadir también algo a esa definición, con lo cual separemos de ella lo que tiene de extraño y nada se entienda en ella si no es la sensación, y toda sensación?

in aliquos homines cadit; nam plerique sunt homines candidi; haec altera in neminem, non enim quisquam homo quadrupes.

Haec pro tempore ad explorandas definitiones didiceris, quemadmodum propositione atque conversione iudicentur: sunt alia multa de hoc genere quae docentur, et verborum plena et tenebrarum, quae paulatim ubi opportunum videbitur, conabor ut discas.

48. Nunc converte animum ad illam definitionem nostram, et eam peritior cum discusseris, corrige: inveneramus enim eam, cum definitio sensus esset, complecti aliud quod sensus non esset, et ideo non esse, cum convertitur, veram. Fortasse enim verum est, omnis sensus passio corporis est animam non latens; ut verum est, omnis homo animal mortale est: at ut falsum est, omne animal mortale homo est, quia id est et bestia; ita falsum est, omnis passio corporis non latens animam, sensus est; quia nunc nobis ungues crescunt, nec animam latet, id enim scimus; neque id sentimus, sed coniectatione cognoscimus.

Quemadmodum ergo illi definitioni hominis ut perficeretur, additum est rationale, quo addito, bestiae, quae simul continebantur, exclusae sunt, nihilque praeter hominem atque omnem hominem tali definitione comprehendimus: nonne censes aliquid etiam huic addendum esse, quo inde seiungatur quod tenet alienum, nec quidquam in ea nisi sensus, et omnis sensus intelligatur?

Ev.—Lo creo, ciertamente; pero no sé qué es lo que pueda añadirle.

Ag.—Toda impresión del cuerpo no latente al alma es, en verdad, sensación; pero esta proposición no puede convertirse, debido a que la pasión del cuerpo por la cual crece y decrece es conocida por nosotros, es decir, no se le oculta al alma.

Ev.—Es cierto.

Ag.—Pues qué, ¿esta pasión la conoce el alma directamente en sí misma o por medio de otra cosa?

Ev.—Completamente por medio de otro: uno es, en efecto, ver crecidas las uñas, otro saber que crecen.

Ag.—Ahora bien, como el mismo crecer es la pasión, la cual por ningún sentido percibimos, y la magnitud que sentimos sea efecto de la misma pasión, no la pasión misma, es claro que tal pasión no la conocemos por sí misma, sino por otra cosa. Luego si el alma lo conociere directamente, ¿no se sentiría más bien que se conjeturaría?

Ev.—Lo comprendo.

Ag.—Pues, ¿por qué dudas acerca de lo que hay que añadir a la definición?

Ev.—Ahora me doy cuenta que hay que definirla de este modo: sensación es una pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, ya que toda sensación es esto, y todo esto, a mi parecer, es sensación.

49. *Ag.*—Si esto es así, confieso que la definición es perfecta. Pero examinémosla, si os agrada, a ver si no adolece de aquel segundo defecto que padecía la de hombre después de haberla añadido la palabra gramático.

Ev.—Censeo quidem, sed quid addi possit ignoro.

Aug.—Sensus est certe omnis passio corporis non latens animam: sed converti non potest haec enuntiatio, propter passionem illam corporis, qua vel crescit vel decrescit scientibus nobis, id est, ut non lateat animam.

Ev.—Ita est.

Aug.—Quid? haec passio per seipsam non latet animam, an per aliud?

Ev.—Per aliud plane: aliud est enim videre ungues maiores, aliud scire quod crescant.

Aug.—Cum ergo crescere ipsum sit passio, quam nullo sensu attingimus, magnitudo autem illa quam sentimus, eadem passione facta sit, non ipsa sit passio; manifestum est talem passionem non per seipsam scire nos, sed per aliud. Si ergo non per aliud animam non lateret, nonne sentiretur potius quam coniiceretur?

Ev.—Intelligo.

Aug.—Cur ergo dubitas, quid illi definitioni sit addendum?

Ev.—Iam video sic esse definiendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam: nam et omnis sensus hoc est, et omne hoc, ut opinor, sensus est.

49. *Aug.*—Si hoc ita est, fateor definitionem esse perfectam. Sed tentemus eam, si placet, utrum illo secundo vitio non vacillet, quo illa hominis, cui grammaticum est additum.

Es conveniente recuerdes que el hombre dijimos que era un animal racional mortal gramático, y que esta definición pecaba por esto: porque es verdadera en su conversión y falsa en su primera enunciación; pues es falso: todo hombre es un animal racional mortal gramático, si bien es verdadero: todo animal racional mortal gramático es hombre.

Así que esta definición es defectuosa, porque si, en realidad, nada incluye más que el hombre, sin embargo, no abarca a todos los hombres; y acaso sea otra tal esta de que nos gloriamos como perfecta. Porque, aunque toda impresión del cuerpo conocida en sí misma por el alma sea sensación, sin embargo, *no* toda sensación es esto mismo. Lo que entenderás de este modo, a saber: las bestias sienten, y casi todas, en cuanto la naturaleza se lo consiente a cada una, gozan de los cinco sentidos. ¿Lo niegas tú acaso?

Ev.—Nada de eso.

CAPITULO XXVI

¿Existen la ciencia y la razón en los animales?

Ag.—Pues qué, ¿me concedes esto o no: que no existe la ciencia sino cuando se percibe y conoce algo con razón firme?

Ev.—Lo concedo.

Ag.—Pero el animal no tiene razón.

Ev.—También lo concedo.

Ag.—Luego la ciencia no es cosa de los animales. Cuando, empero, no se oculta algo, se conoce ciertamente; mas, si toda

Nam meminisse te oportet, quod esse hominem dictum est animal rationale mortale grammaticum; eoque peccare istam definitionem, quod conversione vera est, cum prima enuntiatione sit falsa. Namque falsum est, omnis homo animal rationale mortale grammaticum est, quamvis verum sit, omne animal rationale mortale grammaticum homo est.

Ergo ideo vitiosa est haec definitio, quod nihil quidem praeter hominem, sed non omnem hominem tenet: et haec fortasse talis est, de qua velut perfecta gloriamur. Quanquam enim omnis passio corporis per seipsam non latens animam sensus sit, non tamen omnis sensus istud est. Quod sic intelligas licet; bestiae nempe sentiunt, ac pene omnes quinque illis sensibus vigent, quantum cuique natura tributum est. An tu id negabis?

Ev.—Nihil minus.

CAPUT XXVI

Scientia et ratio num in bestiis

Aug.—Quid? hoc nonne concedis, scientiam non esse, nisi cum res aliqua firma ratione percepta et cognita est?

Ev.—Concedo.

Aug.—At bestia ratione non utitur.

Ev.—Et hoc concedo.

Aug.—Non igitur scientia cadit in bestiam. Cum autem non latet

sensación es una impresión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, los animales no sentirían; pero sienten, como poco ha hemos concedido; luego, ¿qué dudamos en el desechar aquella definición que no puede de ningún modo abarcar toda sensación, ya que está excluída la de los animales?

50. *Ev.*—Confieso que me engañé al concederte que entonces existe la ciencia cuando se percibe algo con razón firme. Pensaba sólo en los hombres cuando me lo preguntaste; pues ni puedo afirmar que los animales tienen ciencia, ni puedo negársela. Conocía, ciertamente, a mi ver, a su dueño aquel perro que, según se cuenta, le reconoció después de veinte años[a], por no citar otros innumerables casos.

Ag.—Suplícote me digas: si te proponen dos cosas, una el fin al cual has de llegar, otra el medio por el que puedas llegar al fin, ¿cuál de ellas estimarías más y cuál preferirías?

Ev.—¿Quién duda que vale más aquella a la cual hay que llegar?

Ag.—Luego siendo dos cosas la ciencia y la razón, ¿llegamos por la ciencia a la razón o por la razón a la ciencia?

Ev.—A cuanto creo, una y otra están tan íntimamente unidas entre sí, que por cualquiera de una de ellas se puede llegar a la otra. Porque no llegaríamos a la razón si no supiéramos que hay que llegar a ella; luego precedió la ciencia, para que por ella llegásemos a la razón.

Ag.—Pues qué, a esa ciencia que dices precede a la razón, ¿se llega sin la razón?

aliquid, utique scitur; non igitur sentiunt bestiae, si omnis sensus est cum passio corporis per seipsam non latet animam: sentiunt autem, ut paulo ante concessum est: quid ergo dubitamus illam definitionem improbare, quae omnem sensum circumplecti minime potuit, siquidem bestiarum sensus exclusus est?

50. *Ev.*—Fateor me deceptum, cum tibi concessi scientiam tunc esse cum aliquid firma ratione percipitur. Solos enim homines, cum hoc rogabas, intuebar: nam neque possum dicere ratione uti bestias, nec eis possum scientiam denegare. Sciebat enim, ut opinor, dominum suum canis, quem post viginti annos recognovisse perhibetur, ut taceam de caeteris innumerabilibus.

Aug.—Dic mihi, oro te, si duae quaedam res tibi proponantur, una ad quam perveniendum sit, altera per quam pervenire possis; quam istarum pluris pendis, et quam cui praeponis?

Ev.—Quis dubitat eam praestare ad quam sit perveniendum?

Aug.—Ergo cum sint duae res quaedam scientia et ratio, per scientiam pervenimus ad rationem, an per rationem ad scientiam?

Ev.—Utraque res sibimet quantum arbitror, ita nexa est, ut per alterutram ad alteram perveniri possit. Namque ad ipsam rationem non perveniremus, nisi ad eam perveniendum esse sciremus. Praecessit ergo scientia, ut ad rationem per eam perveniremus.

Aug.—Quid? ad ipsam scientiam quam dicis praecedere, sine ratione pervenitur?

[a] Argo, perro de Ulises, que conoció a su dueño cuando éste volvió a casa después de veinte años *(Odis.* c.17).

Ev.—Jamás afirmaré tal cosa, pues sería ello la más grande temeridad.

Ag.—¿Luego por medio de la razón?

Ev.—Tampoco.

Ag.—Entonces, ¿por la temeridad? [b]

Ev.—¿Quién osaría afirmarlo?

Ag.—Pues ¿por qué medio?

Ev.—Por ninguno, ya que la ciencia nos es ingénita.

51. *Ag.*—Me parece te has olvidado de lo que entre nosotros convinimos más arriba, al preguntarte si creías o no que la ciencia existía cuando se percibía algo con razón firme. Pues, a lo que creo, respondiste que tal te parecía a ti la ciencia humana; ahora, en cambio, dices que puede el hombre poseer ciencia sin percibir cosa alguna por la razón. Y quién no ve que nada hay más opuesto entre sí que estas dos cosas: que no hay ciencia sino cuando una cosa se percibe con razón firme y que hay ciencia de alguna cosa sin percibirla por la razón. Así que desearía saber cuál de las dos escoges, porque de ninguna manera puede ser verdadero uno y otro.

Ev.—Escojo lo que últimamaente dije, porque lo primero confieso haberlo concedido inconsideradamente. En efecto, ventilando entre nosotros la verdad por medio de la razón y haciéndolo a base de preguntas y respuestas, ¿cómo podría la razón, con la cual se deduce, llegar a la última razón si antes no se concede algo? Y ¿cómo podría concederse rectamente lo que se ignora? Así que si esta razón no encontrare en mí algo conocido, apoyado en lo cual me condujese a lo desco-

Ev.—Nunquam hoc dixerim: nam est ita summa temeritas.

Aug.—Per rationem igitur?

Ev.—Non ita est.

Aug.—Ergo per temeritatem?

Ev.—Quis hoc dixerit?

Aug.—Per quid igitur?

Ev.—Per nihil, quia scientia insita est nobis.

51. *Aug.*—Oblitus mihi videris, quid inter nos superius convenerit, cum rogassem utrumnam putares tunc esse scientiam, cum res aliqua firma ratione percipitur. Nam respondisti, ut opinor, hanc tibi videri humanam scientiam: nunc vero dicis posse hominem habere aliquam scientiam, cum rem nulla ratione perceperit. Quis autem non videat nihil sibi adversius esse, quam ista duo sunt: et non esse scientiam, nisi cum res aliqua firma ratione percipitur; et esse cuiusdam rei scientiam nulla ratione perceptae. Itaque nosse cupio, utrum horum eligas, nam utrumque verum esse nullo pacto potest.

Ev.—Hoc eligo quod paulo ante dixi; nam illud superius temere me dedisse confiteor. Cum enim ratione inter nos verum quaeramus, idque fiat rogando et respondendo; quomodo posset ad summam pervenire qua concluditur ratio, nisi prius aliquid concederetur? Concedi autem recte qui posset quod nesciretur? Ita ista ratio nisi inveniret in me aliquid cognitum, quo innitens ad incognitum duceret; nihil omnino per illam

[b] Por inconsideración; al acaso; ciegamente

nocido, nada en absoluto aprendería por medio de ella, ni, en modo alguno, la denominaría razón. Por lo que inútilmente no asientes a que necesariamente existe en nosotros antes que la razón algún conocimiento, de donde parte la razón misma.

Ag.—Te daré por el gusto y, como determiné, te permitiré, ciertamente, rectificar cuantas veces te arrepientas de alguna concesión; pero, te suplico, no abuses de esta licencia y atiendas negligentemente cuando te pregunto, a fin de que lo concedido frecuentemente sin razón no te obligue a dudar hasta de las cosas que se conceden con fundamento.

Ev.—Pasa más bien a otra cosa; pues, aunque ponga en mi atención todo mi empeño (ya que también me avergüenzo de tener que abandonar tantas veces mi opinión), no obstante, jamás desistiré de resistir a esta vergüenza y corregir mi error. sobre todo extendiéndome tú la mano. Ni, precisamente, se ha de abrazar la obstinación, porque la constancia sea de desear.

CAPITULO XXVII

Razón y raciocinio

52. *Ag.*—Venga a ti plenamente, cuanto antes sea posible, esta constancia: tan grata me es la máxima que proferiste. Mas ahora préstame la mayor atención posible a lo que quiero decirte. Dime, pues, qué diferencia te parece que hay entre la razón y el raciocinio.

Ev.—No puedo discernir suficientemente estas cosas.

Ag.—Pues mira a ver si te parece que en un adolescente,

discerem, nec eam prorsus rationem nominarem. Quamobrem frustra mihi non assentiris ante rationem necessario esse in nobis aliquam scientiam, unde ipsa ratio sumat exordium.

Aug.—Geram tibi morem, et te quidem ut institui, quoties alicuius dati poenitet, emendare permittam: sed ne, quaeso, abutaris ista licentia, et negligenter, cum interrogo, attendas; ne assidue male concessa, etiam de iis quae bene conceduntur, dubitare te cogant.

Ev.—Perge potius ad caetera: quamvis enim addam vigilantiae meae quidquid possum (nam et me pudet de sententia cadere toties), nunquam tamen deterrear pudori huic reniti, et lapsum meum, te praesertim manum dante, corrigere. Neque enim est ideo suscipienda pertinacia, quia optanda constantia.

CAPUT XXVII

Ratio et ratiocinatio

52. *Aug.*—Proveniat tibi plane ista constantia quam citissime potest: ita mihi placitam sententiam protulisti. Sed nunc fito quam praesentissimus ad ista quae volo. Quaero enim abs te, quid tibi interesse videatur inter rationem et ratiocinationem.

Ev.—Non satis valeo ista discernere.

Aug.—Hoc ergo intuere, utrum existimes homini iam adolescenti, vel

o en un varón o (para no andar con rodeos) en un sabio, existe la razón continuamente mientras está sano de juicio, como el cuerpo goza de buena salud cuando se halla libre de enfermedad y de heridas, o antes bien, unas veces la posee y otras le falta, como el andar, el sentarse, el hablar.

Ev.—Creo que la razón existe siempre en un entendimiento sano.

Ag.—Y qué piensas de esto: cuando llegamos al conocimiento de alguna cosa por medio de concesiones evidentes, o bien preguntando a otro, o bien asociando otras cosas, ¿te parece que o nosotros o cualquier sabio procede siempre así?

Ev.—No siempre, pues no siempre cualquier hombre o sabio, a cuanto creo, busca las cosas discutiendo consigo mismo o con otro; porque el que busca, aún no ha hallado, y, por esto, si busca siempre, nunca halla. Pero el sabio ya encontró, por no decir más, la sabiduría, que, siendo ignorante, buscaba tal vez discutiendo o bien por cualquier otro medio a su alcance.

Ag.—Hablas rectamente, mas quiero entiendas que no es de esta razón de la que se trata, cuando por medio de concesiones y evidencias somos guiados a lo desconocido; no siempre, como convinimos, acompaña esta razón al entendimiento sano; en cambio, la razón siempre.

53. *Ev.*—Lo entiendo; pero ¿adónde se encaminan estas cosas?

Ag.—Porque has dicho poco ha que precisamente debía convenir contigo en que poseemos la ciencia antes que la razón, debido a que ésta se basa en algo conocido cuando nos guía a lo desconocido; y ahora nos encontramos con que, cuando pasa de lo conocido a lo desconocido, no se ha de llamarla razón, puesto que no en todo momento obra así la sana inteligencia y, en cambio, siempre disfruta de la razón. Pero acaso a este modo de obrar le cuadre mejor el nombre de raciocinio; así, razón sería cierta mirada de la inteligencia, y raciocinio, la investigación de la inteligencia, esto es, el movimiento de esa mirada a través de las cosas que han de examinarse. Esta es, por consiguiente, necesaria para investigar, aquélla para ver. De suerte que cuando aquella mirada de la inteligencia que llamamos razón, puesta sobre una cosa, la ve, se llama ciencia; mas, cuando la inteligencia, por más que fije en ella la mirada, no la ve, se la denomina falta de ciencia o ignorancia. Porque tampoco ve todo el que mira con los ojos corporales: cosa que facilísimamente echamos de ver en la obscuridad. De lo que, me parece, es evidente que una cosa es la mirada y otra la visión. Estas dos cosas, cuando se habla de la inteligencia, se llaman razón y ciencia. A no ser que tú tengas algo que decir en contra o juzgues poco claras estas distinciones.

Ev.—Mucho me agrada esa distinción y de buena gana asiento a ella.

Ag.—Pues ahora mira a ver si te parece que miramos para ver o vemos para mirar.

Ev.—De esto, a la verdad, ni un ciego dudaría: la mirada es para la visión, no la visión para la mirada.

Ag.—Luego hay que confesar que se ha de tener en mayor estima la visión que la mirada.

Ev.—Completamente.

Ag.—Y también la ciencia más que la razón.

viro, aut (ut omnem ambagem auferam) sapienti sine intermissione inesse rationem, dum mente sanus est, sicut bonam valetudinem corpori, dum peste ac vulneribus caret; an sicut ambulare, sedere, loqui, modo inesse, modo deesse.

Ev.—Sanae menti semper puto inesse rationem.

Aug.—Quid hoc? dum per ea quae conceduntur ac manifesta sunt, vel interrogando alium, vel connectendo alia, perducimus nos ad alicuius rei cognitionem; videturne tibi aut nos, aut quivis sapiens semper facere?

Ev.—Non semper: non enim semper homo quilibet aut sapiens, quantum opinor, vel secum vel cum alio quaerit aliquid disserendo: nam qui quaerit, nondum invenit: ita si semper quaerit, nunquam invenit. Sapiens autem iam invenit, ut nihil aliud dicam, vel ipsam sapientiam, quam, cum esset stultus, disserendo fortasse, aut quoquo modo alio poterat, requirebat.

Aug.—Recte dicis: quare intelligas volo non esse istam rationem, dum per ea quae conceduntur atque cognita sunt, ad aliquid incognitum ducimur: hoc enim non semper, ut iam consensimus, inest menti *sanae; ratio autem semper.*

53. *Ev.*—Intelligo; sed quorsum ista?

Aug.—Quia paulo ante dixisti, propterea me tibi debere assentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognito aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit: nunc autem invenimus non rationem vocandam esse dum hoc agitur; non enim sana mens agit hoc semper, cum semper habeat rationem; sed recte ista fortasse ratiocinatio nominatur; ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. Quare ista opus est ad quaerendum, illa ad videndum. Itaque cum ille mentis aspectus, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat aspectum: inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui aspicit, videt; quod in tenebris facillime animadvertimus. Ex quo liquet, *ut opinor, aliud esse aspectum, aliud visionem;* quae duo in mente rationem et scientiam nominamus. Nisi quid te adversus haec movet, aut parum dilucide ista distincta arbitraris.

Ev.—Per mihi distinctio placet, et libenter assentior [1].

Aug.—Vide ergo nunc, utrum nos aspicere putes, ut videamus, an videre, ut aspiciamus.

Ev.—Hinc vero ne caecus quidem quisquam dubitaverit, aspectum esse propter visionem, non visionem propter aspectum.

Aug.—Fatendum igitur visionem pluris quam aspectum esse pendendam.

Ev.—Fatendum omnino.

Aug.—Ergo et scientiam pluris quam rationem.

[1] Comete en este pasaje la tmesis *Per... placet.*

Ev.—Lo veo lógico.

Ag.—¿Te parece bien que las bestias sean mejores y más felices que los hombres?

Ev.—No permita Dios tan inmensa locura.

Ag.—Con razón, ciertamente, te horrorizas; pero a ello nos obliga tu sentencia, pues afirmaste que los animales tienen ciencia, pero no razón. El hombre, empero, posee la razón, por medio de la cual llega con dificultad a la ciencia; pero, aun concediéndote que se llega fácilmente, ¿nos sirve de algo la razón para creernos superiores a las bestias, cuando ellas poseen la ciencia y está averiguado que ésta es más apreciable que la razón?

CAPITULO XXVIII

Los animales tienen la facultad de sentir, pero no la ciencia

54. *Ev.*—Me veo absolutamente obligado o a no conceder la ciencia a los animales o a no negar nada, aunque resulten, naturalmente, superiores a mí. Pero te pido me expliques cómo se entiende lo que saqué a colación acerca del perro de Ulises, pues a causa de la admiración que me produjo he ladrado tan inútilmente.

Ag.—¿Y qué piensas es esto sino cierta fuerza de sentir, no de conocer? Porque muchas bestias nos aventajan en el sentido, y no es éste el lugar de averiguar la causa de ello; pero Dios nos colocó por encima de ellos, dándonos inteligencia, razón y ciencia. El sentido, reforzado por la costumbre, que tiene grande poder, puede hacer discernir a las almas de las bestias las cosas que les agradan, y esto tanto más fácilmente cuanto que el alma de los animales está más ligada al cuerpo, al cual pertenecen los sentidos, de los cuales el alma se sirve para el alimento y placer que saca de ese mismo cuerpo. En cambio, el alma humana se desliga cuanto puede del cuerpo por medio de la razón y de la ciencia, de las cuales ahora tratamos, pues son muy superiores a los sentidos, y goza de mejor gana del placer interior, y cuanto más se inclina a los sentidos, tanto más semejante hace al hombre a las bestias. Por esto se explica que aun los niños de teta, enojados, distinguen tanto más fácilmente por el sentido hasta el contacto y la compañía de sus nodrizas, cuanto menos gozan de la razón, y ni el olor soportan de las que no les son familiares.

55. Por lo cual, aunque de una cosa haya pasado a otra, sin embargo, me detengo gustosamente en esta plática, que amonesta al alma no se derrame por los sentidos más de lo que la necesidad le obligare; antes bien, dejando los sentidos, se recoja en sí misma y renazca para Dios, lo que significa despojarse del hombre viejo y vestirse del nuevo. Es una necesidad evidente el empezar por ahí, a causa de haber descuidado la ley de Dios; nada encierran las Sagradas Escrituras más verdadero y misterioso que esto. Muchas cosas quisiera decir sobre esto y obligarme a mí mismo, mientras, al parecer, te lo enseño a ti, a no hacer otra cosa que restituirme a mí mismo, a quien me debo principalmente, y de este modo hacerme para Dios lo que dice Horacio: «Amigo esclavo del Señor.»

Esto es absolutamente imposible si no nos transformamos

Ev.—Consequens video.

Aug.—Placetne tibi meliores aut feliciores esse hominibus bestias?

Ev.—Avertat Deus tam immanem amentiam.

Aug.—Recte sane exhorruisti; sed ad id nos cogit sententia tua: dixisti enim eas habere scientiam, et non habere rationem. Rationem autem habet homo, per quam vix ad scientiam pervenitur. Sed ut concedam facile perveniri; quid nos adiuvabit ratio, ut bestiis nos anteponendos putemus, cum illae habeant scientiam, et hanc pluris quam rationem pendendam esse compertum sit?

CAPUT XXVIII

Bestiae vim sentiendi habent, non scientiam

54. *Ev.*—Cogor omnino, aut scientiam bestiis non concedere, aut nihil recusare, quin mihi merito anteponantur. Sed, quaeso, explica illud, quod de cane Ulyssis commemoravi, qualenam sit: nam eius admiratione commotus tam inaniter latravi.

Aug.—Quid autem hoc putas esse, nisi vim quamdam sentiendi, non sciendi? Sensu enim nos bestiae multae superant, cuius rei causam non hic locus est ut quaeramus, mente autem, ratione, scientia, nos illis Deus praeposuit. Sed ille sensus ea quibus tales animae delectantur, accedente consuetudine cuius magna vis est, potest discernere; atque eo facilius, quod anima belluarum magis corpori affixa est, cuius illi sunt sensus quibus utitur ad victum voluptatemque, quam ex eodem illo corpore capit. Humana vero anima per rationem atque scientiam, de quibus agimus, quod sunt ista longe praestantiora sensibus, suspendit se a corpore quantum potest, et ea quae intus est, libentius fruitur voluptate; quantoque in sensus declinat, tanto magis similiorem hominem pecori facit. Inde est quod etiam pueri vagientes, quanto alieniores a ratione sunt, tanto facilius discernunt sensu etiam contactum coniunctionemque nutricum, nec odorem aliarum possunt sustinere, cum quibus consuetudo non fuit.

55. Quamobrem, quamvis aliud ex alio inciderit, libenter tamen in eo sermone demoror, quo admonetur anima, ne se ultra quam necessitas cogit, refundat in sensus; sed ab his potius ad seipsam colligat, et repuerascat Deo: quod est novum hominem fieri, vetere exuto; a quo incipere propter neglectam Dei legem certa est necessitas, quo neque verius neque secretius quidquam Scripturis divinis continetur. Vellem hinc plura dicere, ac meipsum constringere, dum quasi tibi praecipio, ut nihil aliud agerem quam redderer mihi, cui me maxime debeo: atque ita Deo fieri, quod ait Horatius: «Amicum mancipium domini» [1].

Quod omnino fieri non potest, nisi ad eius reformemur imaginem,

[1] *Sat.* I 2,7 v.2-3. Véase *Retract* I 1 c.8 n.3.

en su imagen, la cual nos dió a guardar, como algo de mucho valor y estimadísimo, cuando nos entregó nuestro ser a nosotros mismos, y tal, que nada se le puede preferir fuera de Él mismo. Pero nada me parece más dificultoso que este trabajo, y nada es más propenso a la interrupción. Con todo, no puede el alma emprenderla, ni consumarla, si no le ayuda el mismo a quien se entrega. De donde resulta que el hombre ha de ser reformado por la clemencia de aquel que le crió con su poder y bondad.

56. Pero nos vemos obligados a volver sobre nuestra cuestión. Mira, por tanto, a ver si te he probado ya que los animales no tienen ciencia y que toda aquella especie de ciencia que en ellos admiramos es la fuerza sensitiva.

Ev.—Probado está ciertamente, y, si hay que examinar algo de esto con mayor cuidado, buscaré otra ocasión. Ahora deseo saber qué sacas de todo esto.

CAPITULO XXIX

En qué difieren la ciencia y la sensación

Ag.—¿Qué otra cosa piensas he de sacar, sino que aquella definición de sensación, del mismo modo que primeramente claudicaba, porque incluía no sé qué otra cosa más que la sensación, así ahora peca por el vicio contrario, esto es, porque no pudo abarcar toda sensación?

Los animales, es cierto, tienen sensación, no ciencia; pero todo lo que no se oculta se sabe, y todo lo que se sabe, pertenece a la ciencia. Sobre estas cosas estamos de acuerdo tú

quam nobis ut pretiosissimum quiddam et carissimum custodiendam dedit, dum nos ipsos nobis tales dedit qualibus nihil possit praeter ipsum anteponi. Hac autem actione nihil mihi videtur operosius, et nihil est cessationi similius: neque tamen eam suscipere aut implere animus potest, nisi eo ipso adiuvante cui redditur. Unde fit ut homo eius clementia reformandus sit, cuius bonitate ac potestate formatus est.

56. Sed ad propositum redire cogimur. Quare vide utrum tibi iam probatum sit, feras non habere scientiam, totamque illam velut imaginem scientiae, quam miramur, vim esse sentiendi.

Ev.—Probatum sane; et si quid de hoc diligentius quaerendum est, aliud tempus aucupabor: nunc nosse cupio quid hinc conficias.

CAPUT XXIX

Scientia et sensus quid differant

Aug.—Quid aliud putas, nisi definitionem illam sensus, ut antea quod nescio quid plus quam sensum includebat, ita nunc contrario vitio vacillare, quod non omnem sensum potuit includere?

Habent enim ferae sensum, nec habent scientiam: quidquid autem non latet, scitur; et omne quod scitur, ad scientiam profecto pertinet.

y yo. Luego o no es verdadero que la sensación sea una impresión del cuerpo no latente al alma o carecen de ella las bestias, pues carecen de ciencia; empero, hemos concedido sensación a los animales; por consiguiente, la definición es falsa.

Ev.—Confieso que nada encuentro que oponer.

57. *Ag.*—Escucha otra cosa por la que nos avergonzaremos más de esa definición. En efecto, creo recordarás el tercer defecto, el más disforme de todos, que te expuse acerca de una definición, a saber, cuando ni en una forma ni en otra es verdadera, como sucede con esta del hombre: el hombre es un animal cuadrúpedo. Porque ya afirme o diga alguno: todo hombre es un animal cuadrúpedo; ya: todo animal cuadrúpedo es hombre, es, sin duda, un loco de atar, si es que no lo dice de bromas.

Ev.—Verdad es.

Ag.—Pues qué, si nuestra definición peca también por el mismo defecto, ¿crees tú que haya algo que deba ser más combatido y eliminado del alma?

Ev.—¿Quién lo negará? Pero, si es posible, tampoco quisiera me detuvieras aquí tanto tiempo ni me zarandearas con interrogacioncillas.

Ag.—Nada temas, pues la cuestión está ya resuelta. ¿O es que no estás aún convencido de que, tratándose de la diferencia entre los hombres y los animales, una cosa es sentir y otra saber?

Ev.—Convencidísimo, sin duda alguna.

Ag.—Luego una cosa es la sensación, otra la ciencia.

Ev.—Ciertamente.

De quibus omnibus iam mihi tecum convenit. Aut igitur non est verum, sensum esse passionem corporis non latentem animam; aut eo carent bestiae, quia scientia carent: sensum autem concedimus bestiis: definitio ergo illa vitiosa est.

Ev.—Fateor nihil me invenire quo resistam.

57. *Aug.*—Accipe aliud quo magis nos huius definitionis pudeat. Nam meministi, ut opinor, tertium definitionis vitium tibi demonstratum, quo prorsus nihil est turpius; cum ex neutra parte vera est, qualis est illa hominis, homo est animal quadrupes: nam sive omnis homo animal est quadrupes; sive, omne animal quadrupes homo est, qui dicit atque affirmat, insanit profecto, si non iocatur.

Ev.—Verum dicis.

Aug.—Quid? si in hoc etiam vitio ista nostra deprehenditur, putasne quidquam magis esse quod sit explodendum atque exterminandum de anima?

Ev.—Quis id recuset? Sed nollem, si fieri potest, etiam hic tandiu detineri, atque interrogatiunculis agitari.

Aug.—Nihil est quod metuas, iam enim confectum est negotium: an tibi nondum persuasum est, cum de differentia ferarum et hominum ageretur, aliud esse sentire, aliud scire?

Ev.—Imo maxime.

Aug.—Aliud ergo sensus, aliud scientia.

Ev.—Ita est.

Ag.—Pero no sentimos con la razón, sino con la vista, o con el oído, o con el olfato, o con el gusto, o con el tacto.

Ev.—De acuerdo.

Ag.—Y todo lo que sabemos, lo sabemos por la razón; por tanto, ninguna sensación es ciencia. Mas lo que no se ignora pertenece a la ciencia; luego el no ignorar que ningún hombre puede ser llamado rectamente cuadrúpedo no pertenece a ningún sentido. Por consiguiente, no sólo está convencida esta nuestra definición, que hiciste tuya, de haber invadido los confines ajenos y de no haberles dejado nada de su derecho, sino también de no tener nada, en absoluto, propio y de haberse apoderado de todo lo ajeno.

Ev.—¿Qué haremos entonces? ¿Consentirás que se retire así del tribunal? Aunque yo le he prestado la defensa que he podido, tú, sin embargo, presentaste la manera del juicio, la cual nos ha engañado. Y, a la verdad, bien que no he podido ganar la victoria, he concurrido de buena fe a la disputa, y esto me basta; mas tú primero propusiste la cuestión para disputarla animosamente y después la combatiste para que vergonzosamente sucumbiera, ¿qué harás, si se te acusa de prevaricación?

Ag.—¿Hay por ventura aquí algún juez del cual haya que temer algo por mí o por la causa? Yo, haciendo privadamente como de jurisconsulto, quise refutarla para instruirte, a fin de que cuando llegáremos al juicio estés preparado para ello.

58. *Ev.*—Luego, ¿tienes algo que decir en favor de esta definición, que a mí, incapacitadísimo, temerariamente confías para que la defienda y proteja?

Ag.—Algo hay en verdad.

Aug.—Non autem sentimus ratione, sed aut visu, aut auditu, aut olfactu, aut gustatu, aut tactu.

Ev.—Assentior.

Aug.—Et omne quod scimus, ratione scimus: nullus igitur sensus scientia est. Quidquid autem non latet, ad scientiam pertinet: ad nullum ergo sensum pertinet non latere, ut nullus homo quadrupes, recte dici potest. Quamobrem ista nostra definitio suscepta tua, non solum alienos terminos invasisse, neque aliquid sui iuris reliquisse, sed nihil omnino habuisse proprium, totumque alienum occupasse convicta est.

Ev.—Quid ergo agemus? Patierisne illam de iudicio ita discedere? Quanquam enim ego ei defensionem qualem potui praebuerim, tu tamen ipsam litis formulam, quae nos decepit, composuisti. Et ego quidem tametsi obtinere non potui, bona fide adfui, quod mihi satis est: tu vero si praevaricationis arguaris, quid facias, a quo et producta est ut iurgaret audenter, et oppugnata ut turpiter cederet?

Aug.—Numquidnam est hic quisquam iudex, a quo huic vel mihi metuendum sit? Ego te privatim quasi adhibitus iurisconsultus, instruendi causa refellere volui, ut cum ad iudicium ventum fuerit, paratus assistas.

58. *Ev.*—Est ergo aliquid quod pro ista proferas, quam mihi invalidissimo temere defendendam tuendamque commendas?

Aug.—Est certe.

CAPITULO XXX

NO PORQUE EL ALMA SIENTA POR TODO EL CUERPO ESTÁ DIFUNDIDA POR TODO ÉL

Ev.—Dime, ¿qué es ello?

Ag.—Pues que, aunque sea una cosa la sensación y otra la ciencia, sin embargo, aquel no ocultarse las cosas en ambos casos es común a las dos; del mismo modo que es común al hombre y a la bestia el ser animal, aunque difieren mucho entre sí.

Todo lo que, en efecto, conoce el alma, sea en virtud de la constitución armónica del cuerpo, sea por la agudeza de la inteligencia, no se le oculta. Lo primero se llama sensación, y lo segundo, ciencia.

Ev.—¿Queda, por consiguiente, probada y segura aquella definición?

Ag.—Queda, sin duda.

Ev.—¿Dónde me engañé, entonces?

Ag.—Donde te pregunté si se sabe todo lo que no se oculta, pues tú asentiste temerariamente a esta pregunta.

Ev.—Y ¿qué querías que dijera?

Ag.—No afirmar al punto que, si algo se conoce, es ciencia; sino decir: si se conoce por la razón; porque cuando se conoce por medio del cuerpo, si la pasión del cuerpo se conoce directamente en sí misma, se denomina sensación. ¿O ignoras que a algunos profundos filósofos les pareció que precisamente eso mismo que la ciencia comprende no debía aspirar

CAPUT XXX

ANIMA QUAE UBIQUE SENTIAT IN CORPORE, NON IDCIRCO EST PER TOTUM CORPUS DIFFUSA

Ev.—Quidnam id est, obsecro?

Aug.—Quia quanquam sit aliud sensus, aliud scientia, illud tamen non latere utrique commune est; ut ipsi homini et bestiae, quamvis plurimum differant, animal tamen esse commune est.

Non latet enim quidquid animae apparet, sive per temperationem corporis, sive per intelligentiae puritatem; atque illud primum sensus, hoc autem alterum scientia sibi vindicavit.

Ev.—Manet ergo illa definitio tuta et probata?

Aug.—Manet vero.

Ev.—Ubinam ergo deceptus sum?

Aug.—Ubi rogavi, utrum omne quod non latet, sciatur: tu enim huic rogationi temere assensus es.

Ev.—Nam quid velles dicerem?

Aug.—Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet: cum autem per corpus non latet, sensum vocari, si per seipsam non lateat corporis passio. An ignoras quibusdam philosophis et peracutis visum esse, ne idipsum quidem quod mente com-

al nombre de ciencia, si no es tan firme la comprensión que la inteligencia no pueda, por razón alguna, ser apartada de ella?

59. *Ev.*—Acepto de muy buen grado estas cosas; pero te suplico, ya que se ha explicado sutilísimamente, a cuanto creo, qué es la sensación, volvamos a aquella cuestión por causa de la cual tomamos esta explicación.

Yo, en efecto, aduje un argumento con el cual intentaba probar que el alma es tan grande como es su cuerpo, porque siente en cualquier parte que tocares desde la cabeza hasta la punta del pólice del pie; y de aquí pasamos, aunque tal vez necesariamente, a la definición, demasiado larga, de sensación. Así que muéstrame ya, si te place, el fruto de tanto trabajo.

Ag.—Lo hay, en verdad, y abundantísimo; pues se ha conseguido todo lo que buscábamos. En efecto, si sensación es la pasión del cuerpo conocida en sí misma por el alma, para dejar sentado firmemente lo cual hemos hablado más de lo que tú quisieras, ¿recuerdas tú que, últimamente, llegamos a averiguar que los ojos sienten o, más bien, padecen allí donde no están?

Ev.—Me recuerdo.

Ag.—Si no me engaño, concediste también lo que ni ahora dudas que debía haberse concedido: que el alma es mucho mejor y mucho más poderosa que todo el cuerpo.

Ev.—En verdad que dudar de esto lo juzgo cosa abominable.

Ag.—Pues bien, si el cuerpo puede padecer algo allí donde no está, debido a cierta unión con el alma, lo que hemos visto sucede con los ojos al mirar, ¿creemos, acaso, que el alma, por la que tanto pueden los ojos, sea tan corporal e inactiva que se le oculte la impresión del cuerpo, si no está allí donde esa impresión se produce?

60. *Ev.*—Mucho me impresiona esta conclusión. Tanto, que estoy completamente estupefacto, y no sólo no encuentro qué responder, sino que no sé, en absoluto, dónde me hallo. ¿Qué diré, pues? ¿Que no es sensación cuando la pasión del cuerpo no se oculta por sí misma al alma? ¿Qué otra cosa será si no es esto? ¿Que los ojos nada sufren cuando vemos? Esto es completamente absurdo. ¿Que los ojos padecen allí donde están? Pero no se ven a sí mismos, ni donde están hay algo más que ellos. ¿Que el alma no es más poderosa que los ojos, siendo ella misma la potencia de éstos? No hay cosa más necia. ¿O habrá que afirmar esto: que es más poderoso padecer o sufrir allí donde uno está que donde no está? Pero si esto fuese verdadero, no aventajaría la vista a los demás sentidos.

Ag.—Y ¿qué diremos, puesto que los ojos sufren allí donde no están, de un golpe, o de una incisión, o de una perturbación de los humores, lo cual no se oculta al alma, y esta impresión no se llama visión, sino tacto? Estas cosas, sin embargo, puede padecerlas el ojo aun en un cuerpo exánime, por más que falte el alma, que, de estar, conocería la impresión; lo que el ojo no puede percibir si no está el alma, es decir, lo que sufre viendo, esto es lo que únicamente sufre allí donde no está.

¿A quién no le parece, visto lo cual, que el alma no está circunscrita a ningún lugar? Porque el ojo, que es cuerpo, solamente sufre en otro lugar lo que jamás podría padecer sin el alma.

61. *Ev.*—¿Qué haré, pues, te suplico? ¿No se podría pro-

prehenditur, ad nomen aspirare scientiae, nisi tam firma comprehensio sit, ut ab ea mens nulla ratione queat dimoveri?

59. *Ev.*—Accipio ista gratissime: sed quaeso quoniam quid sit sensus, subtilissime quantum arbitror explicatum est, referamus nos ad illam quaestionem, propter quam explicandum hoc susceperamus.

Attuleram enim ego argumentum, quo tantam probarem animam esse, quantum eius est corpus, eo quod tangentem a capite usque ad pedis extremum pollicem sentit quaquaversum tetigeris; atque inde ad sensus definitionem morarum plenissimam, sed forte necessario delati sumus. Itaque ipsum fructum tanti operis iam ostende, si placet.

Aug.—Est omnino, atque uberrimus; nam totum quod quaerebamus, effectum est. Si enim sensus est corporis passio per seipsam non latens animam, quod ut firmissime teneremus, diutius quam velles sermocinati sumus; meministine tandem nos comperisse ibi sentire oculos ubi non sunt, vel potius ibi pati?

Ev.—Memini.

Aug.—Etiam illud dedisti, nisi fallor, nec modo dubitas dandum fuisse, animam multo quam totum corpus est, esse meliorem ac potentiorem.

Ev.—Hinc vero dubitare nefarium puto.

Aug.—Age, si corpus potest ibi pati aliquid ubi non est, propter quamdam cum anima contemperationem, quod oculis in cernendo accidere inventum est; adeone animam crassam et pigram putamus, per quam ipsi oculi tantum possunt, ut eam lateat corporis passio, si non ibi iaceat, ubi passio ipsa contingit?

60. *Ev.*—Multum ne movet ista conclusio, et ita multum ut omnino stupeam, et non solum quid respondeam, sed prorsus ubi sim non inveniam. Quid enim dicam? sensum non esse, cum corporis passio per seipsam non latet animam? quid erit aliud, si hoc non est? Oculos nihil pati cum videmus? absurdissimum est. Eos ibi pati ubi sunt? at seipsos non vident, nec ubi sunt quidquam est praeter ipsos. Non esse oculis animam potentiorem, cum eadem sit istorum potentia? nihil est dementius. An hoc dicendum est, potentius esse ibi pati, ubi quidque sit, quam ubi non sit? sed si hoc verum esset, non esset praestantior visus caeteris sensibus.

Aug.—Quid quod ictum aliquem, vel incidens quidpiam, vel humoris perturbationem cum ibi patiantur oculi ubi sunt; neque hoc animam latet, nec ita passio visus, sed tactus vocatur: et tamen talia pati oculus posset etiam in exanimo corpore, quamvis deesset anima, quam passio non lateret; illud autem quod pati non potest oculus, nisi adsit anima, id est quod videndo patitur, hoc solum ibi patitur, ubi non est?

Ex quo cui non videatur, nullo loco animam contineri? Siquidem oculus, quod est corpus, id tantum non loco suo patitur, quod nunquam sine anima pateretur.

61. *Ev.*—Quid igitur faciam, quaeso te? Nonne istis rationibus

bar con estas razones que nuestras almas no están en nuestros cuerpos? Y si esto es así, ¿no es verdad que no sé dónde estoy? Pero ¿quién me arranca a mí la idea de que yo mismo soy alma?

Ag.—No te turbes, antes bien, procura estar de buen ánimo. Porque este pensamiento y esta consideración nos invita a pensar en nosotros mismos y, en cuanto es posible, nos aparta del cuerpo.

Lo que a ti, empero, te pareció que no hay alma en el cuerpo de un animal vivo, aunque te parezca absurdo, sin embargo, no han faltado, ni creo faltan ahora, hombres doctísimos a quienes ha agradado tal idea; pero, como tú mismo comprendes, es ésta cuestión sutilísima, y para verla es preciso aguzar bastante el filo de la inteligencia. Ahora atiende más bien a aducir otro argumento con el que pruebes que el alma es larga, o ancha, o algo por el estilo; porque aquel tu argumento, deducido de la sensación del tacto, comprendes que no es verdadero, ni vale algo para convencernos de que el alma está difundida por todo el cuerpo, como la sangre. O si nada tienes ya que aducir, veamos lo que resta.

CAPITULO XXXI

Los gusanos seccionados en partes se mueven, ¿es esto señal de que el alma está extendida por todo el cuerpo?

62. *Ev.*—Nada tendría tal vez, si no me recordase cuánto solíamos admirar, siendo niños, las colas de las lagartijas que saltaban amputadas del resto del cuerpo. No puedo en modo alguno persuadirme de que este movimiento se realice sin alma, ni tampoco comprendo cómo puede ser que el alma no tenga extensión espacial, cuando puede también dividirse con el cuerpo.

Ag.—Pudiera responder que el aire y el fuego, que se conservan en el cuerpo terreno y húmedo por la presencia del alma para que exista la armonía de los cuatro elementos, mientras que, después de la separación del alma, salen a las regiones superiores y se desembarazan, mueven aquellos cuerpecitos tanto más velozmente cuanto más rápidamente salen por la reciente llaga; luego, después, el movimiento languidece y muere, finalmente, a medida que lo que escapa se hace más pequeño, y por fin desaparece todo. Pero me aparta de esta concepción lo que yo vi con estos ojos, casi más tarde de lo que puede pensarse, pero, en verdad, no más tarde de lo que debiera.

Estando en el campo, poco ha, en Liguria aquellos nuestros jóvenes [a] que estaban entonces conmigo por razón de sus estudios, recostados en tierra a la sombra, observaron un animalito de muchos pies que reptaba, es decir, un gusanillo largo. Es conocido de todos, pero lo que ahora diré jamás lo había experimentado en él.

Uno de aquellos jóvenes, que tenía por casualidad un estilo, volviéndole dividió por medio al animal. Entonces las dos partes, a partir de la herida del cuerpo, marcharon en dirección contraria con tal velocidad y con tal ímpetu como si fueran dos animales distintos. Extrañados de aquel prodigio y deseosos de saber la causa, alegremente nos trajeron aquellos

confici potest, animas nostras non esse in corporibus? quod si ita est, nonne ubi sim nescio? Quis enim mihi eripit, quod ego ipse anima sum?

Aug.—Ne perturbere, ac magis bono animo facito sis. Ista enim cogitatio et consideratio ad nosmetipsos nos invitat, et quantum licet avellit a corpore.

Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animantis, quanquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines, quibus id placuerit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse: sed, ut ipse intelligis, res est subtilissima, et ad quam cernendam mentis acies satis purganda est. Nunc attende potius quid aliud afferas, quo convincas animam vel longam vel latam esse, vel quid eiusmodi: nam illud argumentum tuum de tangendi sensu, sentis non attingere veritatem, nec valere aliquid, ut eam per totum corpus tanquam sanguinem diffusam esse convincat: aut si iam quod afferas nihil habes, videamus quae restant.

CAPUT XXXI

Vermiculi secti partes moventur.—An argumentum sit animae per totum corpus extensae

62. *Ev.*—Nihil haberem fortasse, nisi recordarer quantum pueri mirari soleremus palpitantes lacertarum caudas amputatas a caetero corpore; quem motum sine anima fieri nullo modo mihi persuadere possum: neque quo pacto fiat, ut nullum sit animae spatium, quando praecidi etiam cum corpore potest, intelligo.

Aug.—Possem respondere aerem et ignem, quae duo per animae praesentiam tenentur in corpore terreno et humido, ut omnium quatuor fiat contemperatio, dum post eiusdem abscessum ad superna evadunt, ac sese expediunt, movere illa corpuscula tanto concitatius, quanto plaga recentiore subito erumpunt: deinde porro motum languescere, postremo desinere, dum minus minusque fit quod effugit, ac deinde totum evolat. Sed ab hoc me revocat quod his hausi oculis pene serius quam credi potest; sed certe non serius quam deberem.

Cum enim nuper in agro essemus Liguriae, nostri illi adulescentes qui tunc mecum erant studiorum suorum gratia, animadverterunt humi iacentes in opaco loco, reptantem bestiolam multipedem, longum dico quemdam vermiculum: vulgo notus est, hoc tamen quod dicam nunquam in eo expertus eram.

Verso namque stilo quem forte habebat unus illorum, animal medium percussit: tum ambae partes corporis ab illo vulnere in contraria discesserunt, tanta pedum celeritate, ac nihilo imbecilliore nisu, quam si duo huiuscemodi animantia forent. Quo miraculo exterriti, causaeque curiosi, ad nos, ubi simul ego et Alypius considebamus, ala-

[a] Trigecio y Licencio, hijo de Romaniano.

dos trozos vivientes a donde Alipio y yo estábamos juntamente sentados. No poco admirados nosotros también, les veíamos correr en cualquiera dirección que podían sobre una tabla. Uno de ellos, pinchado con el estilo, se volvía al lugar del dolor, sin sentir nada el otro, que se movía en otra parte. ¿Qué más? Ensayamos hasta qué punto llegaría esto, y dividimos el gusanillo, ahora más bien los gusanillos, en muchas partes. Todas se movían del tal forma que, si no hubiéramos hecho aquello nosotros mismos y apareciesen las heridas frescas, hubiéramos creído que todos ellos habían nacido separadamente y que cada uno había vivido vida propia.

63. Pero lo que yo dije entonces a aquellos jóvenes, que atentos me miraban, me avergüenzo de decírtelo a ti ahora. Hemos avanzado ya tanto, que, si no te expongo a ti de otra manera lo que probablemente vale en favor de mi causa, nuestro gran empeño, sostenido por tan larga plática, parecerá haber sucumbido, corroído por un gusanillo. Les ordené que continuasen el curso de sus estudios, como lo habían comenzado; así llegarían algún día, si la ocasión se presentaba, a preguntar y a aprender más oportunamente estas cosas.

Pero si quisiese exponer lo que, una vez separados ellos, hablé con Alipio, cuando los dos, cada uno según su manera, recordamos, conjeturamos y preguntamos, diríamos mucho más que lo que desde el principio, a través de tantas digresiones y rodeos, hemos dicho.

No te ocultaré, sin embargo, lo que siento. Si no me hubiesen sido conocidas ya entonces muchas cosas, que sutilísima y abstrusamente se discuten acerca del cuerpo, de su especie, del lugar, del tiempo, del movimiento por razón de esta misma

criter viventia frusta illa detulerunt. Neque nos parum commoti, ea currere in tabula quaquaversum poterant, cernebamus: atque unum ipsorum stilo tactum, contorquebat se ad doloris locum, nihil sentiente alio, ac suos alibi motus peragente. Quid plura? Tentavimus, quatenus id valeret; atque vermiculum, imo iam vermiculos in multas partes concidimus: ita omnes movebantur, ut nisi a nobis illud factum esset, et comparerent vulnera recentia, totidem illos separatim natos, ac sibi quemque vixisse crederemus.

63. Sed tunc ego quod illis adulescentibus dixi, cum intenti me intuerentur, tibi nunc dicere vereor: iam enim tantum processimus, ut nisi tibi aliter respondero quod secundum meam causam probabiliter valet, tanta nostra intentio per tam longum munita sermonem, ab uno vermiculo penetrata succubuisse videatur. Illis autem praeceperam, ut in studiis, sicuti coeperant, suum cursum tenerent; ita eos opportunius aliquando ad quaerenda et discenda ista, si res moneret, esse venturos.

Sed quae illis discedentibus cum Alypio sermocinatus sum, cum uterque nostrum pro suo quisque modulo recordaretur et coniectaret et quaereret, si exponere velim, longe plura nobis dicenda sunt, quam ab ipso principio tantis ambagibus atque anfractibus dicta sunt.

Non apud te tamen tacebo quod sentio. Nisi mihi tunc multa iam nota essent de corpore, de specie quae inest corpori, de loco, de tempore, de motu, quae subtilissime atque abstrusissime propter hanc ip-

cuestión, me hubiera inclinado a conceder la palma a los que dicen que el alma es cuerpo

Por tanto, como puedo, te aconsejo con insistencia que no te precipites temerariamente en los libros o en las discusiones de hombres charlatanes y que dan demasiado crédito a estos sentidos del cuerpo, hasta que corrijas y afiances los pasos que conducen al alma hasta el mismo Dios, a fin de que no seas apartado más fácilmente de aquella morada ocultísima y tranquilísima de la mente, de la cual ahora, mientras vive estas cosas, está apartada el alma, por los estudios y trabajos que por la ignorancia y desidia.

64. Mas ahora, contra lo que veo que tanto te intriga, escucha de entre muchas razones no lo que es más sólido, sino lo que es más breve; ni lo que es para mí más probable que los otros argumentos, sino lo que puedo elegir más apto para ti.

Ev.—Te suplico que los digas lo antes posible.

Ag.—Lo primero que te digo es que, si la causa por la cual en la división de ciertos cuerpos sucede eso es muy oculta, no es razonable nos turbemos al instante por este solo hecho y hasta tal punto que pensemos son falsas tantas cosas que anteriormente te han parecido a ti más claras que la luz.

Puede suceder que se nos oculte la causa de este hecho, o porque es desconocida a la naturaleza humana (al hombre) o porque, si de algún hombre es conocida, éste no puede ser interrogado por nosotros, o también porque tenemos tal capacidad intelectual, que, aun preguntándole, no sea capaz de satisfacernos. ¿Acaso nos es permitido por esto abandonar y desgarrar lo que firmísimamente aprendimos de la parte con-

sam quaestionem disseruntur; ad dandam palmam iis, qui corpus esse animam dicunt, declinarem.

Quapropter te, ut possum, etiam atque etiam moneo, ne temere aut in libros aut in disputationes loquacissimorum hominum, nimiumque sensibus his corporis credentium te praecipites, donec corrigas firmesque vestigia, quae usque ad ipsum Deum animam ducunt, ne ab illo secretissimo et tranquillissimo mentis habitaculo, a quo nunc, dum haec incolit, peregrina est, studiis facilius et laboribus, quam inertia desidiaque avertaris.

64. Nunc autem accipe contra illud quo, ut sentio, multum moveris, non quod robustius de multis, sed quod brevius; neque quod mihi probabilius quam caetera, sed quod tibi aptius eligere potui.

Ev.—Dic, oro te, quam citissime potes.

Aug.—Primum illud dico, si maxime causa lateat, cur in concisione quorumdam corporum illa contingant, non continuo nos hoc uno ita perturbari oportere, ut tam multa quae superius luce clariora tibi visa sunt, falsa esse arbitremur.

Fieri enim potest ut huius rei causa nos lateat, quae vel humanae naturae occultata est; vel sit alicui homini cognita, nec iste a nobis interrogari possit; aut etiam hoc ingenio ipsi simus, ut satisfacere nobis interrogatus non possit. Numquidnam ex eo quidquid ex contraria parte firmissime didicimus, ac verissimum esse confitemur, labi nobis atque extorqueri decet? Atque si illa maneant integra, quae in-

traria y que confesamos verdadero? Con todo, si permanecen firmes las cosas que, preguntado, respondiste eran ciertas e indudables, no hay por qué temamos puerilmente a este gusanillo, por más que no seamos capaces de dar razón de su vida y de su multiplicación.

Si estuvieras plenamente convencido de que cierto sujeto es un hombre bueno y le encontraras en compañía de los ladrones, a quienes perseguías, y por casualidad, antes que le pudieses interrogar, muriese, aunque nunca supieras la verdadera causa, te imaginarías cualquier razón de su unión y convivencia con los malvados antes que el crimen y una verdadera sociedad con ellos. Pues ¿por qué no piensas que habrá alguna causa o razón (y no la de que con el cuerpo pueda dividirse el alma) de por qué viven todas las partes de un animal dividido, cuando con tantos argumentos, arriba expuestos y sólidamente comprobados por ti mismo, se te hizo ver claro que el alma no ocupa lugar y que, por tanto, no pertenece a ningún género de cantidad que vemos en los cuerpos? Si no podemos hallar esa causa, ¿no hemos de buscar más bien la verdadera que abrazar la falsa?

terrogatus certa et indubia esse respondisti; nihil est quod istum vermiculum pueriliter metuamus, quanquam vivacitatis et numerositatis eius causam non valeamus afferre.

Si enim apud te de aliquo fixum immotumque constaret, quod esset vir bonus, eumque in latronum convivio quos persequerere deprehenderes, atque aliquo casu, antequam abs te interrogari posset, moreretur; quambilet causam putares potius illius cum sceleratis coniunctionis atque convivii, etiamsi te semper lateret, quam scelus et societatem. Cur ergo non, cum tam multis argumentis superius editis, atque abs te firmissime comprobatis, planum tibi factum sit non loco animam contineri, atque ob hoc nullius talis esse quantitatis, qualem in corporibus cernimus, aliquam suspicaris esse causam, cur nonnullum animal concisum in omnibus partibus vivat; non eam tamen quod cum corpore anima concidi potuerit? Quam si reperire non possumus, quaerenda nonne est potius vera, quam falsa credenda?

CAPITULO XXXII

Dividido el cuerpo, el alma no se divide.—Las partes del cuerpo dividido pueden vivir aun cuando el alma no ha sido dividida.—Algo aún de la cantidad del alma por razón de su virtud y potencia

65. Además te preguntaría si crees que en nuestras palabras es una cosa el sonido y otra lo que con el sonido se significa.

Ev.—Yo creo que es lo mismo uno que otro.

Ag.—Pues dime, entonces, de dónde procede el sonido cuando hablas.

Ev.—¿Quién dudará que de mí mismo?

Ag.—¿Luego el sol procede de ti cuando tu pronuncias sol?

Ev.—Me has preguntado acerca del sonido, no de la cosa en sí.

Ag.—Luego una cosa es el sonido y otra la cosa por él significada; pero tú habías dicho que era lo mismo una cosa que otra.

Ev.—Pues bien, concedo ya que una cosa es el sonido que significa y otra la cosa que es significada.

Ag.—Entonces dime si, sabiendo la lengua latina, podrías pronunciar la palabra sol si la idea de sol no precediese al sonido.

Ev.—De ningún modo podría.

Ag.—Y si, queriendo pronunciarlo, antes que salga ese

CAPUT XXXII

Dissecto corpore, anima non secatur.—Frusta dissecti corporis vivere possunt, cum anima secta non sit.—Deinceps de animae quantitate, ratione virtutis ac potentiae

65. Deinde quaero abs te, utrum putes in verbis nostris aliud esse ipsum sonum, aliud quod sono significatur.

Ev.—Ego utrumque idem puto.

Aug.—Dic mihi ergo, sonus ipse unde procedat cum loqueris.

Ev.—Quis dubitet a me procedere?

Aug.—Abs te ergo sol procedit, dum nominas solem?

Ev.—De sono me, non de re ipsa interrogasti.

Aug.—Aliud ergo sonus est, aliud res quam significat sonus: tu autem utrumque idem esse dixeras.

Ev.—Age, iam concedo aliud esse significantem sonum, aliud rem quae significatur.

Aug.—Dic ergo, utrum posses gnarus latinae linguae nominare in loquendo solem, si non intellectus solis praecederet sonum.

Ev.—Nullo modo possem.

Aug.—Quid? antequam ipsum nomen de ore procedat, si volens id

nombre de la boca, permaneces por algún tiempo en silencio, ¿no está en tu pensamiento lo que, pronunciada la palabra, ha de oír el otro?

Ev.—Es evidente.

Ag.—Pues bien, siendo tan grande el sol, ¿puede, por ventura, imaginarse larga, ancha o algo por el estilo la idea que de él tienes en tu mente antes de pronunciarlo?

Ev.—De ningún modo.

66. *Ag.*—Y bien; dime ahora: cuando brota de tu boca ese nombre y yo, al oírlo, me imagino el sol, que tu pensaste antes de pronunciarlo y durante la misma pronunciación, y que, tal vez, imaginamos ahora los dos, ¿no te parece que ese nombre como que recibió de ti la significación, que había de trasladar a mí por los oídos?

Ev.—Ciertamente.

Ag.—Constando, por tanto, ese nombre de sonido y significación y perteneciendo el sonido a los oídos y la significación al entendimiento, ¿no crees que en el nombre, como en cualquier ser animado, el sonido es el cuerpo y la significación como el alma del sonido?

Ev.—Me parece que nada hay más semejante.

Ag.—Mira a ver ahora si el sonido del nombre puede ser dividido en letras, mientras que su alma, es decir, su significación, no puede serlo; puesto que ella es la que poco ha respondiste te parecía no tenía ni longitud ni latitud en nuestro entendimiento.

Ev.—Completamente de acuerdo.

enuntiare aliquandiu te in silentio teneas; nonne in tua cogitatione manet, quod expressa voce alius auditurus est?

Ev.—Manifestum est.

Aug.—Quid? cum ipse sol tantae sit magnitudinis, num illa notio eius, quam cogitatione ante vocem tenes, aut longa, aut lata, aut quid eiusmodi videri potest?

Ev.—Nullo modo.

66. *Aug.*—Age, iam dic mihi: cum ore ipsum nomen erumpit, atque id ego audiens solem cogito, quem tu ante vocem et cum ipsa voce cogitasti, et nunc fortasse ambo cogitamus; nonne tibi videtur nomen ipsum veluti accepisse abs te significationem, quam ad me per aures deportaret?

Ev.—Videtur.

Aug.—Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni?

Ev.—Nihil mihi videtur similius.

Aug.—Attende nunc, utrum nominis sonus per litteras dividi possit, cum anima eius, id est significatio, non possit. Siquidem ipsa est quam paulo ante in nostra cogitatione nec latam nec longam respondisti tibi videri.

Ev.—Prorsus assentior.

Ag.—Pues qué, cuando es descompuesto aquel sonido en cada una de sus letras, ¿crees que conserva su significación?

Ev.—¿Cómo pueden significar cada una de las letras lo que significa el nombre que con ellas se forma?

Ag.—Y cuando el sonido, perdiendo su significación, es dividido en letras, ¿piensas, por ventura que ha sucedido otra cosa que marcharse el alma una vez despedazado el cuerpo y como que sobrevenido una especie de muerte al nombre?

Ev.—No sólo asiento, sino que lo hago de tan buen grado, que nada hay que me haya agradado más en esta conversación.

67. *Ag.*—Pues si con este símil comprendiste suficientemente cómo descuartizado el cuerpo puede no dividirse el alma, mira ahora cómo pueden vivir los fragmentos del cuerpo cuando el alma no ha sido dividida.

Tú has concedido ya, y rectamente a lo que creo, que la significación, que es como el alma del sonido, no puede en modo alguno dividirse cuando el nombre se pronuncia, mientras que el sonido, que es como el cuerpo, puede ser dividido. Pero en la palabra sol de tal modo se hace la división del sonido, que ninguna de sus partes conserva significación alguna. Así que, dilacerado el cuerpo del nombre, consideramos aquellas letras como miembros exánimes, es decir, faltos de significación.

Pero, si encontramos una palabra que, dividida, pueda todavía significar algo en cada una de sus partes, es preciso concedas que con tal división no ha sobrevenido la muerte absoluta, pues te parecerá que los miembros, considerados separadamente, significan algo y como que viven.

Aug.—Quid, cum per litteras singulas sonus ille dividitur, videtur tibi significationem illam retinere?

Ev.—Quomodo possunt singulae litterae significare, quod nomen quod ex his confit, significat?

Aug.—At cum, perdita significatione, discerptus in litteris sonus est; num aliud putas esse factum, quam dilaniato corpore discessisse animam, et quasi mortem quamdam nominis contigisse?

Ev.—Non solum assentior, sed ita libenter, ut nihil me magis in hoc sermone delectaverit.

67. *Aug.*—Si ergo satis perspexisti in hac similitudine, quomodo possit dissecto corpore anima non secari; accipe nunc quomodo frusta ipsa corporis, cum anima secta non sit, vivere possint.

Iam enim concessisti, et recte, ut opinor, significationem quae quasi anima soni est, dum nomen editur, per seipsam nullo pacto dividi posse, cum ipse sonus, quod velut corpus eius est, possit. Sed in solis nomine ita soni est facta divisio, ut nulla pars eius significationem aliquam retineret. Itaque illas litteras, dilacerato corpore nominis, tanquam exanima membra, id est, significatione carentia, considerabamus.

Quamobrem si aliquod nomen invenerimus, quod divisum queat etiam singulis partibus quidpiam significare; concedas oportet, non omnimodam veluti mortem tali praecisione factam esse, cum tibi membra separatim considerata quodlibet significantia et quasi spirantia videbuntur.

Ev.—Lo concederé, en absoluto, y te suplico encarecidamente que dejes oír ya esa palabra.

Ag.—Hela aquí; pues cuando pienso en la proximidad del sol, de cuya palabra hemos tratado arriba, se me ocurre *Lucifer*.

Dividida esta palabra entre la segunda y tercera sílaba, tiene alguna significación en su primera parte, cuando decimos *Luci*, y, por tanto, vive en este cuerpo que es algo más de la mitad de la palabra. También la última parte tiene alma; pues es la que oyes cuando se te ordena traer algo. ¿Cómo podrías obedecer cuando alguien te dice: tráeme el libro, si no significa nada *fer?* Cuando se le añade *Luci*, resulta *Lucifer*, y significa una estrella; pero, cuando se le quita (las sílabas *Luci* a *fer)*, significa algo, y por esto como que conserva la vida.

68. Mas como sean el tiempo y el espacio por lo que están ocupados, o más bien, los que ocupan todas las cosas que percibimos, lo que sentimos por los ojos es dividido por el espacio y lo que sentimos por los oídos es dividido por el tiempo. Y como aquel gusanillo ocupaba todo él más extensión que una parte del mismo, así, al pronunciar *Lucifer*, se requiere mayor duración de tiempo que si se pronuncia solamente *Luci*.

Por lo tanto, si esta palabra vive por su significación en esa reducción de tiempo que se ha hecho con la división del sonido, ya que la significación no ha sido dividida (es el sonido el que se extiende por el tiempo, no ella), de la misma manera hay que creer que, seccionado el cuerpo del gusanillo, aunque la parte, por lo mismo que es parte, viva en menor espacio, no se ha dividido en modo alguno el alma ni se ha

Ev.—Concedam omnino, et ut iam idipsum sones, flagito.

Aug.—Accipe: nam dum viciniam solis attendo, de cuius nomine superius egimus, Lucifer mihi occurrit.

Qui profecto inter secundam et tertiam syllabam scissus nonnihil priore parte significat, cum dicimus, Luci, et ideo in hoc plusquam dimidio corpore nominis vivit. Extrema etiam pars habet animam: nam cum ferre aliquid iuberis, hanc audis. Qui enim posses obtemperare, si quis tibi diceret: Fer codicem, si nihil significaret Fer? quod cum additur Luci, Lucifer sonat, et significat stellam; cum autem demitur, nonnihil significat, et ob hoc quasi retinet vitam.

68. Cum autem locus et tempus sit, quibus omnia quae sentiuntur occupantur, vel potius quae occupant, quod oculis sentimus, per locum; quod auribus, per tempus dividitur. Ut enim vermiculus ille plus loci totus, quam pars eius occupabat; ita maiorem temporis moram tenet, cum Lucifer dicitur, quam si Luci tantummodo diceretur.

Quare si hoc significatione vivit in ea diminutione temporis, quae diviso illo sono facta est, cum eadem significatio divisa non sit (non enim ipsa per tempus distendebatur, sed sonus); ita existimandum est, secto vermiculi corpore, quanquam in minore loco pars eo ipso quod pars erat viveret, non omnino animam sectam, nec loco minore minorem esse factam

hecho menor por el lugar más reducido, por más que el alma informara a un mismo tiempo todos los miembros de todo el animal, extendidos por mayor espacio. No era ella la que ocupaba el lugar, sino el cuerpo, que era regido por ella: a la manera como aquella significación, no extendida por el tiempo, como que animaba y llenaba, no obstante, todas las letras del nombre, que poseían su duración y tiempo.

Por ahora conténtate, te suplico, con esta comparación, que veo te ha agradado. Mas lo que acerca de esto puede discutirse sutilísimamente, de tal forma que satisfaga no por comparaciones, las cuales generalmente engañan, sino por la realidad misma, no lo esperes por el momento, pues hay que poner fin a tan larga plática y hay que preparar la mente a otras muchas cosas que te faltan para ver y comprender éstas, con el fin de que puedas entender clarísimamente si, en realidad, es así lo que afirman algunos varones muy doctos: que el alma no puede ser dividida en sí misma, pero, sin embargo, lo puede ser en el cuerpo. (No es divisible, diríamos hoy, *per se*, sino *per accidens.)*

69. Si quieres, recibe ahora de mí, o mejor, reconoce por mí, cuán grande sea el alma, no por la extensión de lugar y de tiempo, sino por su virtud y poder, pues, si recuerdas, así nos lo propusimos y así lo dividimos al principio.

Pero, en cuanto al número de almas, cosa que tú crees pertenece a esta cuestión, no sé qué responderte. Yo, empero, diría que de ninguna manera ha de proponerse (tú, ciertamente, deberías diferirla por ahora) antes que se demuestre que el número y la multitud no pertenecen a la cantidad, o que yo pueda exponerte a ti ahora cuestión tan intrincada.

licet integri animantis membra omnia per maiorem locum porrecta simul possederit. Non enim locum ipsa, sed corpus quod ab eadem agebatur, tenebat: sicut illa significatio non distenta per tempus, omnes tamen nominis litteras suas moras ac tempora possidentes, velut animaverat atque compleverat.

Hac similitudine interim contentus sis peto, qua te sentio delectatum. Quae autem subtilissime de hoc disputari possunt, ita ut non similitudinibus quae plerumque fallunt, sed rebus ipsis satis fiat, ne in praesentia exspectes: nam et concludendus est tam longus sermo, et multis aliis quae tibi desunt, animus ad haec intuenda et dispicienda praecolendus est, ut possis intelligere liquidissime, utrum quod a quibusdam doctissimis viris dicitur, ita sese habeat, animam per ipsam nullo modo, sed tamen per corpus posse partiri.

69. Nunc accipe a me, si voles, vel potius recognosce per me, quanta sit anima non spatio loci ac temporis, sed vi ac potentia: nam ita si meministi, propositum ac distributum iamdiu nobis est.

De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris: citius enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo a me tibi posse expediri.

En efecto, si afirmo que el alma es una, te turbarás, porque en uno es bienaventurada y en otro miserable, y una cosa no puede ser al mismo tiempo feliz y desgraciada.

Si dijere que es a la vez una y muchas, te reirías, y no encuentro fácilmente cómo cortar tu risa.

Si yo afirmare que son solamente muchas, me reiré yo mismo y soportaré menos el desagradarme a mí mismo que a ti.

Escucha, pues, lo que te prometo puedes justamente escuchar de mí. Pero lo que es molesto o para ambos o para uno de los dos, hasta tal punto que tal vez nos abata, no quieras soportarlo ni imponerlo.

Ev.—Cedo, en absoluto, y espero que expongas lo que crees puede tratarse conmigo convenientemente: cuánto puede el alma.

CAPITULO XXXIII

LA POTENCIA DEL ALMA SOBRE EL CUERPO, EN SÍ MISMA Y DELANTE DE DIOS, CONSTITUYE LOS SIETE GRADOS DE SU MAGNITUD

70. *Primer grado.*—*Ag.*—Ojalá pudiéramos preguntar ambos sobre esto a un sujeto doctísimo y que no fuera esto sólo, sino también elocuentísimo y sabio en toda la extensión de la palabra y hombre perfecto. ¡De qué modo nos explicaría él, hablando y disputando, lo que puede el alma sobre el cuerpo, lo que puede en sí misma, lo que puede delante de Dios, de quien ella, cuando está purísima, está próxima y en el que tiene el sumo bien y todo su bien!

Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse.

Si unam simul et multas dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppetit.

Sin multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem, quam tibi, perferam.

Audi ergo quod ex me bene te audire posse polliceor; quod vero aut ambobus, aut alteri nostrum ita onerosum est, ut fortasse opprimat, ne subire aut imponere velis.

Ev.—Cedo prorsus, et quod tibi congruenter mecum videtur agi posse, quantum valeat anima, exspecto ut exponas.

CAPUT XXXIII

VIS ANIMAE IN CORPORE, IN SEIPSA, ET APUD DEUM, SEPTEM EIUS MAGNITUDINIS GRADUS CONSTITUIT

70. *Aug.*—O utinam doctissimum aliquem, neque id tantum, sed etiam eloquentissimum, et omnino sapientissimum, perfectumque hominem de hoc ambo interrogare possemus! Quonam ille modo quid anima in corpore, valeret, quid in seipsa, quid apud Deum cui mundissima proxima est et in quo habet summum atque omne bonum suum, dicendo ac disputando explicaret!

Pero ahora, como a mí me falta otro que me exponga esta cuestión, me atrevo, no obstante, a no faltarte a ti; y es una recompensa el que, mientras ignorándolo explico lo que puede el alma, experimente a ciencia cierta lo que yo mismo puedo.

Primeramente, sin embargo, te cortaré la grandísima e infinita esperanza, para que no creas que voy a hablar de toda alma; solamente lo haré de la humana, la sola que nos debe preocupar, si es que nos preocupamos de nosotros mismos.

En primer lugar, ella (lo que fácilmente es dado observar a cualquiera) vivifica con su presencia este cuerpo terreno y mortal; lo unifica y lo mantiene uno y no le deja disgregarse ni consumirse; hace que los alimentos sean distribuídos uniformemente por los miembros, dando a cada uno lo suyo: conserva su armonía y proporción, no sólo en cuanto a la hermosura, sino también en el crecer y procrear.

Mas estas cosas pueden considerarse comunes al hombre y a las plantas; ya que también decimos que éstas viven, vemos y confesamos que cada una de ellas se conserva, se nutre, crece y se reproduce en su propia especie.

71. *Segundo grado.*—Sube, pues, otro grado y contempla qué puede el alma en los sentidos, donde se comprende la vida más clara y manifiestamente. No se ha de dar oídos a no sé qué impiedad, completamente inculta, y más de madera que los mismos árboles a los cuales presta protección, que afirma que la vid se duele cuando se vendimia la uva; y no solamente creen que sienten cuando se les corta, sino que también ven y oyen. No es éste el lugar de hablar de este sacrílego error. Ahora, según había propuesto, mira a ver cuál es el poder del alma en los sentidos y en el mismo movimiento, por el

Nunc autem cum mihi ad hanc rem desit alius, audeo tamen tibi non deesse: sed hoc mercedis est, quod dum, quid valeat anima, indoctus expedio; quid ipse valeam, securus experior.

In primis tamen tibi amputem latissimam quamdam et infinitam exspectationem, ne me de omni anima dicturum putes, sed tantum de humana, quam solam curare debemus, si nobismetipsis curae sumus.

Haec igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat: colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo.

Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur.

71. Ascende itaque alterum gradum, et vide quid possit anima in sensibus, ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur. Non enim audienda est nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsae arbores quibus patrocinium praebet, quae dolere vitem quando uva decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam videre atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. Nunc quod institueram, intende quae sit vis animae in sensibus, atque in

que es más claramente animal; bajo estos dos aspectos nada podemos tener de común con los que fijan sus raíces en el suelo. Se concentra el alma en el tacto y por él siente y distingue lo caliente, lo frío, lo áspero, lo suave, lo duro, lo blando, lo ligero, lo pesado. Además, gustando, oliendo, oyendo y viendo, distingue innumerables diferencias de sabores, de olores, de sonidos y de formas. Y en todas estas cosas admite y apetece las que convienen a la naturaleza de su cuerpo y rechaza y huye las contrarias. Se retira de estos sentidos por cierto intervalo de tiempo, reparando sus actividades como con ciertas vacaciones: en tropel y repetidamente revuelve consigo misma las imágenes de las cosas, que ha adquirido por medio de ellos; todo esto forma el sueño y los sueños. También a menudo, por la facilidad de movimiento, se deleita saltando y vagando y sin trabajo compone la armonía de los miembros; hace lo que puede por la unión de los sexos, y de la doble naturaleza hace una sola cosa por la sociedad y el amor. No solamente concurre a engendrar los fetos, sino también a abrigarlos, a protegerlos y a alimentarlos. Se acostumbra a las cosas entre las cuales vive y de las que se sustenta el cuerpo, y difícilmente se separa de ellas, como si le fuesen miembros; la fuerza de esta costumbre, no rota ni por la separación de las cosas ni por intervalo de tiempo, se llama memoria.

Pero, asimismo, nadie niega que todas estas cosas pueden darse también en las bestias.

72. *Tercer grado.*—Elévate, pues, al tercer grado, que es ya propio del hombre, y piensa en la memoria de innumerables cosas grabadas no por la costumbre, sino adquiridas y

ipso motu manifestioris animantis, quorum nobis cum iis quae radicibus fixa sunt, nulla potest esse communio. Intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, levia, gravia sentit atque discernit. Deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo videndoque diiudicat. Atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria. Removet se ab his sensibus certo intervallo temporum, et eorum motus quasi per quasdam ferias reparans, imagines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia. Saepe etiam gestiendo ac vagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam; pro copulatione sexus agit quod potest, atque in duplici natura, societate atque amore molitur unum. Fetibus non iam gignendis tantummodo, sed etiam fovendis, tuendis alendisque conspirat. Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur.

Sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat.

72. Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentarum rerum innumerabilium, tot ar-

retenidas por la observación y por imágenes; en tantas variedades de artífices; en el cultivo de los campos; en la construcción de ciudades; en las maravillas de variados edificios y monumentos; en la invención de tantos signos en las letras, palabras, gestos; en cualquier sonido, en pintura y escultura; en tantas lenguas de diversas gentes; en tantas instituciones; en tantas cosas nuevas y en tantas restauradas; en tan gran número de libros y de cualesquiera monumentos para conservar la memoria y tan grande preocupación de la posteridad; en las clases de edificios, poderes, honores y dignidades, sea en las familias, sea en la república, ora en tiempo de paz, ora en tiempo de guerra; sea en las ceremonias profanas o en las sagradas; en la potencia de raciocinar y de imaginar; en los ríos de elocuencia; en la variedad de poesías; en mil invenciones por causa del juego y de la diversión; en la práctica de la música; en la exactitud de la medida; en la ciencia del cálculo; en la conjetura de lo pasado y de lo futuro por medio de lo presente.

Grandes son estas cosas y completamente propias del hombre; pero aun son comunes a doctos e indoctos, a buenos y a malos.

73. *Cuarto grado.*—Así que prepárate y salta al cuarto grado, en el cual empieza la bondad y toda verdadera alabanza. Es aquí donde el alma se atreve a anteponerse, no sólo a su cuerpo, si él juega un papel importante en el universo, sino también al mismo universo, y a no considerar los bienes de éste como suyos, y, comparados esos bienes con su poder y hermosura, a diferenciarlos y despreciarlos. Cuanto más se deleita en sus bienes, tanto más se abstrae de lo inmundo, se purifica toda y se vuelve mundísima y perfecta, se for-

tes opificum, agrorum cultus, exstructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cuiuscemodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata; tantum librorum numerum, et cuiuscemodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, sive in familiis, sive domi militiaeque in republica, sive in profanis, sive in sacris apparatibus; vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiae, carminum varietates, ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam.

Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis.

73. Suspice igitur atque insili quarto gradui, ex quo bonitas incipit, atque omnis vera laudatio. Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere: et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam; roborare se adversus omnia, quae de proposito

tifica contra todas las cosas que intentan separarla de su intento y propósito; aprecia en mucho la sociedad humana y no quiere para otro lo que no quiere que le suceda a ella; obedece a la autoridad y a los preceptos de los sabios y cree que Dios le habla por medio de ellos.

En esta preclara actividad del alma hay aún trabajo y grande lucha contra las adversidades y halagos de este mundo. En el mismo trabajo de purificación existe el miedo de la muerte, a veces no grande, pero a veces vehementísimo; no grande, cuando cree firmísimamente (que ver si es verdadero esto, no está permitido sino al alma limpísima) que todas las cosas están gobernadas por la gran providencia y justicia de Dios y no hay muerte que sobrevenga injustamente, aunque, tal vez, la cause un malvado. Pero se teme vehementemente la muerte en este grado cuando o es creído aquello tanto más débilmente cuanto más cuidadosamente lo busca, o se ve tanto menos cuanto la tranquilidad, necesarísima para investigar las cosas obscuras, es menor debido al miedo. Además, cuanto más y más conoce el alma, en ese mismo progreso, la diferencia que hay entre el alma pura y la manchada, tanto más teme que, abandonando este cuerpo, Dios le pueda soportar manchada, menos que se soporta ella misma. Pero nada más difícil que temer la muerte y abstenerse, como lo exigen los mismos peligros, de las asechanzas de este mundo.

Es tan grande, sin embargo, el alma, que aun esto puede ciertamente con la justicia protectora de Dios, sumo y verdadero, con la que conserva y gobierna el mundo; con la que hace también que no sólo existan las cosas, sino que existan de tal forma que no pueda haber, en absoluto, nada mejor. A Dios

ac sententia dimovere moliuntur; societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere; sequi auctoritatem ac praecepta sapientium, et per haec loqui sibi Deum credere.

In hoc tam praeclaro actu animae inest adhuc labor, et contra huius mundi molestias atque blanditias magnus acerrimusque conflictus. In ipso enim purgationis negotio subest metus mortis saepe non magnus, saepe vero vehementissimus: non magnus tum cum robustissime creditur (nam videre hoc utrum sit verum, non nisi perpurgatae animae licet) tanta Dei providentia iustitiaque gubernari omnia, ut nulli mors inique accidere possit, etiamsi eam forte iniquus intulerit. Vehementer autem formidatur mors in hoc iam gradu, cum et illud eo creditur infirmius, quo sollicitius quaeritur; et eo ipso minus videtur, quo tranquillitas propter metum minor est, investigandis obscurissimis rebus pernecessaria. Deinde quo magis magisque sentit anima, eo ipso quo proficit, quantum intersit inter puram et contaminatam; eo magis timet, ne, deposito isto corpore, minus eam possit Deus quam seipsa ferre pollutam. Nihil autem difficilius quam et metuere mortem, et ab illecebris huius mundi, sicut pericula ipsa postulant, temperare.

Tanta est tamen anima, ut etiam hoc possit adiuvante sane iustitia summi et veri Dei, qua haec universitas sustentatur et regitur; qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse

se encomienda piísima y confiadamente para que le ayude y la perfeccione en el tan difícil trabajo de su purificación.

74. *Quinto grado.*—Una vez realizado lo cual, es decir, cuando estuviere el alma libre de toda imperfección y limpia de manchas, entonces, finalmente, se alegra sobremanera en sí misma, ni teme absolutamente nada por sí, ni se angustia lo más mínimo por cualquier asunto suyo.

Este es, pues, el grado quinto: una cosa es, en verdad, procurar la pureza, otra tenerla; una cosa completamente distinta es la acción por la que se purifica ella misma manchada, otra por la que no consiente mancharse de nuevo.

En este grado concibe plenamente su grandeza, y, una vez concebido lo cual, entonces realmente tiende hacia Dios con una inmensa e increíble confianza, es decir, tiende a la contemplación misma de la verdad y a aquel altísimo y misteriosísimo premio por el que tanto ha trabajado.

75. *Grado sexto.*—Pero esta acción, es decir, el apetito de entender lo que verdaderamente y sumamente es, es la más alta visión del alma y nada tiene más perfecto, mejor y más recto que ella. Este es, pues, el sexto grado de su acción. Una cosa es, ciertamente, purificar el ojo del alma para que no mire inútil y temerariamente y vea mal; otra guardar y robustecer esta misma salud, y otra dirigir ya la mirada serena y derecha a lo que se ha de ver. Los que tal quieren hacer antes de que estén limpios y sanos, de tal manera son ofuscados por aquella luz de verdad, que no sólo creen que no existe en ella nada de bien, sino que tienen mucho de mal, y la niegan el nombre de verdad y, maldiciendo de la medicina, se refugian, con cierta pasión y miserable placer, en las tinieblas, que su enfermedad

non possint. Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit.

74. Quod cum effectum erit, id est, cum fuerit ab omni tabe anima libera maculisque diluta, tum se denique in seipsa laetissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua causa quidquam angitur.

Est ergo iste quintus gradus: aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari.

In hoc gradu omnifariam concipit quanta sit: quod cum conceperit, tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium.

75. Sed haec actio, id est, appetitio intelligendi ea quae vere summeque sunt, summus aspectus est animae, quo perfectiorem, meliorem rectioremque non habet. Sextus ergo erit iste gradus actionis: aliud est enim mundari oculum ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsum custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere. Quod qui prius volunt facere quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, atque ab ea nomen veritatis abiudicent, et cum quadam libidine et voluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati

les permite. Por lo que dice el profeta por inspiración divina y muy rectamente: «Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva en mis entrañas el espíritu de rectitud.» Creo que espíritu recto es por el que se hace que el alma no pueda desviarse y errar en la búsqueda de la verdad. El cual no se renueva, ciertamente, en ella si antes no tuviere el corazón puro, es decir, si antes el mismo pensamiento no se apartare y limpiare de toda pasión y del fango de las cosas caducas.

76. *Séptimo grado.*—Ciertamente, en la misma visión y contemplación de la verdad, que constituye el séptimo y último grado del alma (no es ya grado, sino cierta mansión adonde se llega a través de los grados), ¿cómo diré yo qué alegrías, qué goce del supremo y verdadero bien, qué inspiración de su serenidad y eternidad habrá? Grandes e incomparables almas hablaron de estas cosas, cuanto creyeron conveniente, y creemos que también las vieron y las ven.

Claramente me atrevo a decirte ahora esto. Nosotros, si observamos constantemente el camino que Dios nos manda y que tomamos para seguirle, hemos de llegar por la Virtud y Sabiduría de Dios, o a aquella suprema causa, o al supremo autor, o al supremo principio de todas las cosas, o llámese como se quiera con más propiedad a cosa tan grande. Visto esto, comprenderemos verdaderamente cómo todo debajo del sol es «vanidad de vanidades». Pues vanidad es el engaño y vanidades son los engañados y los que engañan, o unos y otros.

Con todo, es permitido conocer la gran diferencia que hay entre estas cosas y las que verdaderamente son, y cómo, no

potest, medicinae maledicentes refugiant. Unde divino afflatu, et prorsus ordinatissime illud a Propheta dicitur: «Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis» [1]. Spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in veritate quaerenda deviare atque errare non possit. Qui profecto in ea non instauratur, nisi prius cor mundum fuerit, hoc est, nisi prius ipsa cogitatio ab omni cupiditate ac faece rerum mortalium sese cohibuerit et eliquaverit.

76. Iamvero in ipsa visione atque contemplatione veritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus pervenitur; quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt haec quantum dicenda esse iudicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae, quas etiam vidisse ac videre ista credimus.

Illud plane ego nunc audeo tibi dicere. Nos si cursum quem nobis Deus imperat, et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per Virtutem Dei atque Sapientiam ad summam illam causam, vel summum auctorem, vel summum principium rerum omnium, vel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest: quo intellecto, vere videbimus quam sint omnia sub sole vanitas vanitantium [2]. Vanitas enim est fallacia, vanitantes autem vel falsi, vel fallentes, vel utrique intelliguntur.

Licet tamen dignoscere quantum inter haec, et ea quae vere sunt,

[1] Ps. 50,12.
[2] Eccl. 1,2. En las *Retract.* l.1 c.7 n.3, da la razón del empleo de esta palabra.

obstante, aun estas mismas cosas fueron creadas por Dios autor, y, en comparación de aquéllas, son nada; pero consideradas en sí mismas son hermosas y admirables. Entonces comprenderemos cuán verdaderas son las cosas que se nos ha mandado creer, cuán óptima y saludablemente fuimos alimentados dentro de la Iglesia, nuestra madre, y cuál es la utilidad de aquella leche que el apóstol Pablo dice haber dado, como bebida, a los pequeños. Recibir este alimento cuando uno se alimenta aún de la madre es utilísimo; vergonzoso, cuando ya se es grande; despreciarlo cuando se tiene necesidad es lamentable; criticarlo en ocasiones u odiarlo es criminal e impío; pero administrarlo y distribuirlo convenientemente es muy laudable y caritativo.

Veremos también tantos cambios y vicisitudes de esta naturaleza corpórea mientras obedece a las divinas leyes que aun la resurrección de la carne, la cual unos creen remisamente y otros no creen en absoluto, la tenemos tan cierta que no es más cierto para nosotros que el sol ha de volver a nacer una vez puesto. Por lo que hace a aquellos que se ríen del hombre asunto por el Hijo poderosísimo, eterno, inconmutable de Dios, para ejemplo y como primicias de nuestra salvación; del mismo, nacido de virgen, y de los demás milagros de esta historia, los despreciamos, como a aquellos niños que, viendo a un pintor que pinta en las tablas que tiene delante, creen que no puede pintar un hombre si el que pinta no mirare otra pintura.

Es tan grande el placer contemplando la verdad, sea cualquiera el aspecto bajo el cual la puede contemplar uno; es

distet; et quemadmodum tamen etiam ista omnia Deo auctore creata sint, et in illorum comparatione nulla sint; per se autem considerata, mira atque pulchra. Tunc agnoscemus quam vera nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem Ecclesiam nutriti fuerimus, quaeve sit utilitas lactis illius quod apostolus Paulus parvulis se potum dedisse praedicavit [3]: quod alimentum accipere cum quis matre nutritur, utilissimum est; cum iam grandis est, pudendum; respuere cum opus est, miserandum; reprehendere aliquando aut odisse, sceleris et impietatis: tractare autem ac dispensare commode, laudis et charitatis plenissimum est.

Videbimus etiam naturae huius corporeae tantas commutationes et vicissitudines, dum divinis legibus servit, ut etiam ipsam resurrectionem carnis, quae partim tardius, partim omnino non creditur, ita certam teneamus, ut certius nobis non sit, solem, cum occiderit, oriturum. Iamvero eos qui ad exemplum salutis nostrae ac primitias, a Filio Dei potentissimo, aeterno, incommutabili susceptum hominem, eumdemque natum esse de virgine, caeteraque huius historiae miracula irrident, sic contemnemus, tanquam eos pueros, qui cum pictorem propositis tabulis, quas intueatur, pingentem viderint, non putent posse hominem pingi, nisi aliam picturam, qui pingit, aspexerit.

Tanta autem in contemplanda veritate voluptas est, quantacumque ex parte eam quisque contemplari potest, tanta puritas, tanta sinceritas, tam

[3] 1 Cor. 3,2.

tanta la pureza, la sinceridad, la fe inmutable de las cosas, que nadie creerá haber sabido algo en otro tiempo, cuando le parecía tener ciencia. Y para que no sea prohibido al alma toda unirse a toda la verdad, deseara, como supremo beneficio, la muerte, que antes temía, es decir, la fuga y la evasión completa de este cuerpo.

CAPITULO XXXIV

SÓLO DIOS ES MEJOR QUE EL ALMA, Y POR ESTO SÓLO ÉL DEBE SER ADORADO

77. Acabas de oír cuánta fuerza y poder tiene el alma. Resumiéndolo brevemente: del mismo modo que hay que confesar que el alma humana no es lo que es Dios, así hemos de presumir que nada de lo creado está más cerca de Dios.

Por esto mismo se enseña por inspiración divina, y singularmente en la Iglesia católica, «que el alma no ha de adorar a ninguna creatura» (empleo de buen grado las mismas palabras con que a mí me enseñaron estas cosas), sino solamente al Creador de todas las cosas que existen: de quien, por quien y en quien existen todas ellas, es decir, el principio inconmutable, *la sabiduría inconmutable, la caridad inconmutable,* un solo Dios verdadero y perfecto, que siempre existió, siempre existirá, nunca existió de otra manera, nunca existirá de otro modo; nada hay más oculto, nada más presente que él; difícilmente se halla donde está y más difícilmente donde no está; con el que no todos pueden ser y sin el que nadie puede existir. Y si hay algo más increíble, podemos, sin embargo, nosotros, hombres, afirmarlo más conveniente y aptamente de El.

Este es, pues, el solo Dios que ha de adorar el alma, sin quitar nada ni confundir nada. Lo que el alma adora como Dios, es necesario que crea que es mejor que ella misma. Ni la tierra, ni el mar, ni las estrellas, ni la luna, ni el sol, ni nada, en absoluto, de lo que puede tocarse o verse con los ojos, ni, por último, el mismo cielo, que no puede ser visto por nosotros, hemos de creer que sea mejor que la naturaleza del alma. Es más, la razón nos convence con certeza de que todas estas cosas son mucho más inferiores que cualquier alma, si es que ahora los verdaderos amadores se atreven firme y cuidadosamente a seguirla, cuando conduce por caminos desusados y, por tanto, difíciles.

78. Si hay alguna otra cosa en la naturaleza, fuera de lo que conocemos por los sentidos y que ocupan, por tanto, algo de espacio, a las cuales cosas dijimos que era superior el alma; si alguna otra cosa, pues, hay de las que Dios ha creado, será en parte peor, en parte igual: peor, como lo es el alma del bruto; igual, como son los ángeles; pero nada existe mejor. Y si alguna vez es alguno de éstos mejor, esto obedece al pecado, no a su naturaleza. Sin embargo, con el pecado no llega a hacerse hasta tal punto peor que haya de serle preferida o comparada el alma del bruto. Al solo Dios, por tanto, ha de adorar, que es su único autor. Mas cualquier otro hombre, aunque sea sapientísimo y perfectísimo o, en absoluto, cualquier alma en posesión de la razón y felicísima, ha de ser solamente amada e imitada y dársele lo que le con-

indubitanda rerum fides, ut neque quidquam praeterea scisse se aliquando aliquis putet, cum sibi scire videbatur; et quo minus impediatur anima toti tota inhaerere veritati, mors quae antea metuebatur, id est ab hoc corpore omnimoda fuga et elapsio, pro summo munere desideretur.

CAPUT XXXIV

ANIMA SOLUS DEUS MELIOR, ADEOQUE SOLUS EI COLENDUS EST

77. Audisti quanta vis sit animae ac potentia: quod ut breviter colligam, quemadmodum fatendum est, animam humanam non esse quod Deus est; ita praesumendum, nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius.

Ideoque divine ac singulariter in Ecclesia catholica traditur, «nullam creaturam colendam esse animae» (libentius enim loquor his verbis quibus mihi haec insinuata sunt), sed ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabile principium, *incommutabilem sapientiam, incommutabilem* caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit; quo nihil sit secretius, nihil praesentius; qui difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit; cum quo esse non omnes possunt, et sine quo esse nemo potest: et si quid de illo incredibilius, convenientius tamen atque aptius homines dicere valemus.

Hic ergo solus Deus animae colendus est, neque discrete, neque confuse. Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse, quam seipsam, putet. Animae autem natura nec terra, nec maria, nec sidera, nec luna, nec sol, nec quidquam omnino quod tangi, aut his oculis videri potest, non denique ipsum quod videri a nobis non potest, caelum melius esse credendum est. Imo haec omnia longe deteriora esse, quam est quaelibet anima, ratio certa convincit; si modo eam veri amatores ducentem per insolita quaedam, et ob hoc ardua, constantissime atque observantissime sequi audeant.

78. Si quid vero aliud est in rerum natura praeter ista quae sensibus nota sunt, et prorsus quae aliquod spatium loci obtinent, quibus omnibus praestantiorem animam humanam esse diximus: si quid ergo aliud est eorum quae Deus creavit, quiddam est deterius, quiddam par: deterius, ut anima pecoris; par, ut angeli: melius autem, nihil. Et si quando est aliquid *horum melius, hoc peccato eius fit, non natura.* Quo tamen non usque adeo fit deterior, ut ei pecoris anima praeferenda, aut conferenda sit. Deus igitur solus ei colendus est, qui solus eius est auctor. Homo autem quilibet alius, quanquam sapientissimus et perfectissimus, vel prorsus quaelibet anima rationis compos atque beatissima, amanda tantummodo et imitanda

viene, según el mérito y la clase; porque «al Señor, tu Dios, adorarás y a él solo servirás».

Sepamos que en cuanto se puede y está mandado, debemos ayudar a las almas de nuestros semejantes que se hallan en el error y en la aflicción; de tal forma que, cuando se practica bien esto mismo, creamos que Dios obra por medio de nosotros.

Ni reclamemos algo como propio, engañados por el deseo de vanagloria; por este solo vicio caeremos desde lo más alto hasta lo más profundo. No odiemos a los dominados por los vicios, sino los vicios mismos; ni a los que pecan, sino sus pecados. Debemos querer prestar ayuda a todos, hasta a los que nos han hecho mal o quieren ellos mismos dañarnos o que otros nos dañen.

Esta es la verdadera, la perfecta, la sola religión, por la que corresponde a la grandeza del alma, de la cual tratamos, reconciliarse con Dios y por la que se hace digna de la libertad; pues El, a quien es a todos utilísimo servir y el agradarle sirviéndole constituye la perfecta y única libertad, nos libra de todos los males.

Pero veo que casi he traspasado los límites de mi propósito y, sin hacerte ninguna pregunta, he hablado por tanto tiempo de muchas cosas; no me arrepiento de ello. Pues estando estas cosas diseminadas por tan numerosos libros de la Iglesia, aunque nos parece conveniente haberlas reunido, no pueden, sin embargo, ser perfectamente entendidas si cada uno, trabajando fuertemente en el cuarto grado de estos siete y conservando la piedad y adquiriendo salud y fuerza para perfeccionar estas cosas, no indaga todo diligente y sagacísimamente, todo en particular; pues cada uno de todos aquellos grados, a los cuales sería mejor llamar actos, tiene hermosura distinta y propia.

est, eique, pro merito atque ordine, quod ei congruit deferendum. Nam, «Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies» [1].

Errantibus vero cognatis animis et laborantibus, quantum licet atque praeceptum est, opem ferendam esse sciamus, ita ut hoc ipsum cum bene agitur, Deum per nos agere intelligamus.

Neque quidquam nobis proprium vindicemus inanis gloriae cupiditate decepti, quo uno malo a summo in ima demergimur. Neque vitiis oppressos, sed ipsa vitia; neque peccantes, sed ipsa peccata oderimus. Omnibus enim subventum velle debemus, etiam qui nos laeserunt, aut laedere, aut omnino laedi volunt.

Haec est vera, haec perfecta, haec sola religio, per quam Deo reconciliari pertinet ad animae, de qua quaerimus, magnitudinem, qua se libertate dignam facit: nam ille ab omnibus liberat, cui servire omnibus utilissimum est, et in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est.

Sed vide me pene excessisse metas propositi mei, ac sine ulla interrogatione tamdiu tibi multa dixisse: neque id me poenitet. Nam cum sint ista per tam multas Ecclesiae scripturas dispersa, quanquam ea non incommode collegisse videamur, plene tamen intelligi nequeunt; nisi quisque in illorum septem quarto gradu fortiter agens, pietatemque custodiens, et ad ea percipienda sanitatem ac robur comparans, inquirat omnia singillatim, diligentissime ac sagacissime: namque illis omnibus gradibus inest distincta et propria pulchritudo, quos actus melius appellamus.

[1] Deut. 6,13; Mt. 4,10.

CAPITULO XXXV

Los actos del alma se denominan de distinto modo, según los siete grados mencionados

79. Buscamos, en efecto, la potencia del alma, y puede suceder que realice todos estos actos simultáneamente, aunque parezca que hace aquello solo, que obra con dificultad o, ciertamente, con temor; pues hace esto poniendo mucha más atención en ello que en lo restante. Así que, gradualmente, yendo hacia arriba, el primer grado, por razones pedagógicas, se llama animación; el segundo, *sensación*; el *tercero*, *arte*; el cuarto, virtud; el quinto, tranquilidad; el sexto, ingreso; el séptimo, contemplación.

Pueden ser denominados también de este modo: [acción] sobre el cuerpo (animación); por medio del cuerpo (sensación); acerca del cuerpo (arte); para sí misma (virtud); en sí misma (tranquilidad); hacia Dios (ingreso); delante de Dios (contemplación).

También se puede así: Hermosamente de otro; hermosamente por otro; hermosamente acerca de otro; hermosamente hacia lo hermoso; hermosamente en lo hermoso; hermosamente hacia la hermosura; hermosamente delante de la hermosura.

Si te parece que hay que aclarar algo acerca de esto, me lo preguntas después. Precisamente quise ahora designar es-

CAPUT XXXV

Actus animae iuxta septem praefatos gradus varie appellantur

79. Quaerimus quippe de animae potentia, et fieri potest ut haec omnia simul agat, sed id solum sibi agere videatur quod agit cum difficultate, aut certe cum timore. Agit enim hoc multo quam caetera attentior. Ascendentibus igitur sursum versus, primus actus, docendi causa, dicatur animatio; secundus, sensus; tertius, ars; quartus, virtus; quintus, tranquillitas; sextus, ingressio; septimus, contemplatio.

Possunt et hoc modo appellari: de corpore; per corpus; circa corpus; ad seipsam; in seipsa; ad Deum; apud Deum.

Possunt et sic: pulchre de alio; pulchre per aliud: pulchre circa aliud; pulchre ad pulchrum; pulchre in pulchro; pulchre ad pulchritudinem; pulchre apud pulchritudinem.

De quibus omnibus post requires, si quid videbitur aperiendum; nunc ideo volui toties ista signare vocabulis, ne te moveat cum alii aliis nomi-

tas acciones con tantas denominaciones para que no te extrañe cuando otros las llamen por otros nombres, o también cuando se dividen de otra manera y por esto desapruebes estas o aquellas expresiones. Las mismas cosas, en efecto, pueden rectísima y sutilísimamente ser llamadas y divididas de innumerables modos, y cada uno usa, en tanta abundancia de expresiones, de la que cree usar más convenientemente.

CAPITULO XXXVI

Se tratan las restantes cuestiones acerca del alma.— Cuál es la verdadera religión

80. Por consiguiente, Dios sumo y verdadero, por medio de una ley inviolable e inalterable, con la cual gobierna todo lo que ha creado, somete el cuerpo al alma, el alma a El y, de este modo, todo *a sí mismo: ni la abandona en acto alguno*, ora se trate de castigo, ora de premio. Creyó, pues, que lo más hermoso era que lo que existe existiese como existe, y que de tal forma se ordenase por grados la naturaleza, que, a los que considerasen el conjunto, ninguna deformidad les ofendiese por parte alguna y que todo castigo y todo premio del alma añadiese siempre algo, por su proporción justa, a la hermosura y disposición de todas las cosas.

Se le ha dado, ciertamente, al alma el libre albedrío, y los que con frívolas razones tratan de negarlo son hasta tal punto ciegos, que, en verdad, ni se dan cuenta de que todas estas cosas vanas y sacrílegas las dicen por su propia voluntad. Pero *no se ha dado el libre albedrío al alma de tal forma que cual-*

nibus eadem vocant, aut aliter etiam partiuntur; et ob hoc aut ista aut illa improbes. Innumerabilibus enim modis eaedem res et appellari, et dividi possunt rectissime ac subtilissime; sed in tanta copia modorum utitur quisque, quo se congruenter uti existimat.

CAPUT XXXVI

Attinguntur reliquae de anima quaestiones.—Quae sit religio vera

80. Deus igitur summus et verus lege inviolabili et incorrupta, qua omne quod condidit regit, subiicit animae corpus, animam sibi, sic omnia sibi: neque in ullo actu eam deserit, sive poena, sive praemio. Id enim iudicavit esse pulcherrimum, ut esset quidquid est, quomodo est; et ita naturae gradibus ordinaretur, ut considerantes universitatem nulla offenderet ex ulla parte deformitas; omnisque animae poena et omne praemium conferret semper aliquid proportione iustae pulchritudini dispositionique rerum omnium.

Datum est enim animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intelligant. Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens,

quier cosa que maquine con él perturbe alguna parte del orden y ley divinos, pues le ha sido dado por el sapientísimo y poderosísimo Señor de toda creatura.

Mas es de pocos ver estas cosas como deben ser vistas; ni nadie se hace capaz de verlo si no es por la verdadera religión. La verdadera religión, en efecto, es por la que el alma se une, por reconciliación, al mismo Dios, del cual como que se había arrancado por el pecado. Se une, pues, el alma en aquel tercer acto y comienza a guiarla; en el cuarto la purifica, en el quinto la reforma, en el sexto la introduce, en el séptimo la alimenta. Y esto a unas sucede más pronto, a otras más tarde, según el amor y los méritos que tiene cada una. Todo lo hace Dios, *sin embargo, justísima, moderada y hermosísimamente*, sea cualquiera el modo como se porten las almas sobre las cuales obra.

También es, en efecto, obscurísima la cuestión de la utilidad que reportan las consagraciones de los niños pequeños; hemos de creer, sin embargo, que algo les aprovecha. La razón lo dirá cuando sea conveniente tratar de ello. Aunque ya hace mucho rato que vengo proponiéndote otras muchas cuestiones, más para averiguarlas algún día que para conocerlas. Hacerlo será muy útil, siempre que las busquemos con la piedad por guía.

81. Siendo esto así, ¿quién es el que justamente se indigna porque el alma ha sido dada al cuerpo *para informarlo* y gobernarlo, cuando el orden de las cosas, tan excelente y tan divino, no puede armonizarse mejor? ¿O piensa ha de averiguarse de qué naturaleza llegue a ser el alma en este cuerpo mortal y caduco, cuando con razón ha sido condenada a la muerte por el pecado y puede sobresalir aquí también por la virtud; o cuál ha de ser después de abandonar este

ullam partem divini ordinis legisque perturbet. Datum est enim a sapientissimo atque invictissimo totius creaturae Domino.

Sed ista ut videnda sunt videre, paucorum est; neque ad hoc quisquam nisi vera religione fit idoneus. Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccato velut abruperat, reconciliatione religat. Innectit ergo animam in illo actu tertio, atque incipit ducere; purgat in quarto; reformat in quinto; introducit in sexto; pascit in septimo. Atque hoc fit alias citius, alias tardius, ut quaeque amore *ac meritis valent: omnia tamen* Deus iustissime, moderatissime, pulcherrime facit, quoquo modo sese habere voluerint de quibus facit.

Iamvero etiam puerorum infantium consecrationes quantum prosint, obscurissima quaestio est, nonnihil tamen prodesse credendum est. Inveniet hoc ratio, cum quaeri oportuerit: quanquam et alia multa iamdiu quaerenda tibi potius aliquando, quam cognoscenda protulerim. Quod fiet utilissime, si duce pietate requirantur.

81. *Quae cum ita sint, quis est qui iuste stomachetur, quod agendo* atque administrando corpori anima data sit, cum tantus et tam divinus rerum ordo connecti melius non possit; aut quaerendum putet, qualis in hoc mortali et fragili corpore efficiatur, cum et in mortem propter pec-

cuerpo, cuando la pena de muerte necesariamente deba permanecer, permaneciendo el pecado, y Dios mismo, es decir, la verdad misma, sea el premio correspondiente a la virtud y a la piedad?

Por tanto, si te agrada, pongamos ya fin a tan larga conversación y dediquémonos a cumplir cuidadosa y religiosamente los preceptos de Dios; no hay, pues, otro medio para huir de tantos males. Y si he dicho algo más obscuramente de lo que tú quisieras, procura archivarlo en la memoria y preguntarlo en otra ocasión más oportuna; pues el Maestro de todos, que está allá arriba, no abandonará a los que le buscamos.

Ev.—Yo, en verdad, de tal modo estoy conmovido con este discurso, que juzgaría monstruoso interrumpirlo; y si a ti te parece bien poner aquí fin al discurso y si aquellas tres cuestiones que quedaban has creído tocarlas por el momento tan brevemente, cedo a tu parecer, y en adelante, para investigar tan graves cosas, no sólo tendré en cuenta por razón de tus ocupaciones el tiempo, sino que también procuraré hallarme mejor dispuesto yo mismo.

catum iure contrusa sit, et virtute hic etiam possit excellere; aut qualis post corpus futura sit, cum et poena mortis necessario manere debeat manente peccato, et virtuti pietatique sit Deus ipse, id est veritas ipsa, praemium?

Quare si iam placet, tam longum sermonem terminemus aliquando, et implendis Dei praeceptis vigilantissime et religiosissime operam demus: non est enim alia fuga de tantis malis. Si quid autem obscurius a me dictum est quam velles, facito ut memoriae mandatum alias opportunius requiras. Neque enim deerit nobis quaerentibus se, qui desuper est Magister omnium.

Ev.—Ego vero et hac oratione ita sum affectus, ut eam interpellare nefas putaverim: et si tibi modus sermonis hic placet, tresque illae quaestiones quae remanebant, tam breviter perstringendae in praesentia visae sunt; cedam iudicio tuo, ac deinceps tam magnis rebus investigandis, non modo tempus propter tuas occupationes, sed etiam meipsum opportuniorem observabo.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

Al núm. 1. La máxima griega a que hace referencia Evodio la atribuyen a Sócrates: ἃ ὑπὲρ ἡμᾶς τί πρὸς ἡμᾶς.

Al núm. 2. *Creación del alma.*—Siempre que Agustín trate de la creación del alma, es necesario distinguir dos aspectos: la creación del alma del primer hombre y la de los demás mortales. Al afirmar tan categóricamente aquí que Dios crea el alma, hablando como habla sin distinciones, concluiríamos que todas las almas han salido de las manos de Dios; pero no es ésta la intención del Santo. En sus *Retractaciones* (l.1 c.1 n.3) dice: «Nam quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatum est an similiter ita fiant singulis singuli, *nec tunc sciebam, nec adhuc scio.*» Brevemente: las de los primeros hombres fueron creadas por Dios directamente; de donde procedan las de los demás hombres no pudo jamás solucionarlo. *(Epist.* 164 n.20.)

Al núm. 4. *Cuantidad.*—Para San Agustín, esta palabra tiene dos acepciones: una material, sinónima de extensión, y otra espiritual, equivalente a virtud, poder. La primera queda totalmente descartada del alma a través de comparaciones y análisis sutiles de lo que es la materia y otras cosas que sin ser espíritu son superiores a la materia; la segunda es la verdadera potencia del alma, y la demuestra a lo largo de los restantes capítulos.

Al núm. 34. *Reminiscencia.*—El pasaje es aparentemente reminiscentista, juntamente con otros que aparecen en la misma obra (n.50-51); pero la interpretación que Agustín quiere que se le dé en sus *Retractaciones* acaba con la influencia platónica, si es que existió verdaderamente. (Véase sobre este particular el *De Trin.* p.12.)

Al núm. 71. Se refiere a los maniqueos. La doctrina de éstos sobre los árboles se reduce a que eran parte de la esencia divina *(De mor. Manch.* l.2 c.17 n.57); tenían inteligencia y alma sensitiva (ibid., n.55); oyen las palabras y las entienden, ven y hasta perciben nuestros pensamientos (ibid., n.57). Lo mismo dice de ellos en el *De Gen. ad litt. liber imper.*, c.5 n.24; *De haeresibus* 46; *Conf.* l.3 c.10 n.18; *Contra Faust.*, VI, 4. Más aún: atribuían sensación hasta a las piedras: «neque sensum dolendi et gemendi opinemur esse *in arboribus et oleribus* et *lapidibus* et caeteris huiusmodi creaturis: hic enim error Manicheorum est» *(Ex quor. pro. ex Epist. Ad Rom.* n.53).

D E L   M A E S T R O

VERSIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DEL

P. MANUEL MARTINEZ, O. S. A.

INTRODUCCION

1. El precioso diálogo filosófico *El Maestro* fué escrito en 389. Agustín, después de haber recibido el bautismo en Milán de manos de San Ambrosio (387) y de permanecer algún tiempo en Roma, marchó al Africa. Llevaba el alma saturada del idealismo monástico que había admirado en Milán y en Roma, como él mismo nos lo enseña en su obra *De moribus Ecclesiae catholicae* [1]. Después de su llegada a Tagaste, su patria chica, distribuyó en limosnas todo su patrimonio, no guardando más que el usufructo de su casa paterna, adonde se retiró con algunos amigos, fundando allí el primer monasterio africano. El tiempo estaba dividido entre los ejercicios de piedad, los trabajos manuales y el estudio. Agustín se aplica preferentemente al estudio de la Escritura santa y a la composición de obras apologéticas.

2. Entre los primeros monjes de Tagaste vivía el que Agustín llama humildemente «el hijo de su pecado» [2], el joven Adeodato, que es el interlocutor del diálogo *El Maestro*. Tenía la edad de dieciséis años, y el autor de las *Confesiones* asegura que todos los pensamientos puestos en sus labios son de él. Asombra que, a esa tierna edad, Adeodato manifestase aquel ingenio admirable.

3. El diálogo *El Maestro* parece indicar que Agustín continuaba en Tagaste la educación literaria de Adeodato. Empieza la conversación por el grave asunto de la razón de ser del lenguaje. Después, Agustín escoge un verso de Virgilio, como ejemplo, y la discusión se desarrolla largamente sobre el papel gramatical de las primeras palabras. Una cuestión suscita otra, sin riguroso orden lógico, mas no sin sutileza; Agustín pide a su discípulo que resuma los puntos examinados. Hecho esto, el maestro parece tener escrúpulos: se acuerda, tal vez, de que es monje; se excusa de entregarse a esos juegos literarios y promete conducir a Adeodato hasta una doctrina moral muy elevada, «al país de la vida bienaventurada».

4. Mas esto no será por el camino más corto. De nuevo la discusión vuelve a empezar sobre las diversa clases de signos y sobre el valor del lenguaje como signo de las cosas. Pronto, sin embargo, el fin de Agustín se precisa: «¿Es verdaderamente imposible—pregunta—enseñar nada sin palabras y sin signos sensibles?» Y por una serie de hábiles preguntas y ejemplos muy típicos, demuestra la impotencia radical del lenguaje para transmitir la verdad.

[1] C.33 n.70.
[2] *Conf.* 1.9 c.6.

5. No le queda más que indicar al verdadero Maestro. Lo hace en un discurso seguido, que llena la tercera parte de la obra. Este Maestro es Cristo, que es la misma verdad que habita en lo más íntimo de nuestras almas. El maestro humano se contenta con invitar al discípulo a volverse hacia la verdad interior, a dejarse iluminar por sus resplandores; porque, según la palabra de Jesús, «nosotros no tenemos más que un solo maestro, Cristo» [3].

6. El interés de este diálogo no radica tanto en las discusiones lógicas y gramaticales como en la importante doctrina de la *iluminación*, claramente enseñada aquí por San Agustín por primera vez. En el *De beata vita*, escrito en 386 en Casicíaco, se halla como un presentimiento en la identificación de la sabiduría, principio de la vida bienaventurada, con la verdad y con Cristo, que dijo: «Yo soy la verdad» (n.34). Mas *El Maestro* la hace enteramente explícita y nos da una de las más vigorosas demostraciones.

7. Jolivet ha dicho, muy acertadamente, que la doctrina de la *iluminación* ocupa el centro del agustinianismo [4]. Ella siempre ejercitó la sagacidad de los investigadores, y no les encontró frecuentemente de acuerdo. El fin de este libro no es dirimir las controversias, sino suministrar una pieza importante del proceso a los investigadores deseosos de formarse por sí mismos una opinión.

8. Es preciso tener muy en cuenta que en San Agustín —siendo base el método sintético y concreto, todo orientado hacia la instrucción moral y religiosa del lector—no se puede comprender el sentido exacto de una afirmación filosófica sin tener presente el conjunto del sistema. Así el autor de *El Maestro* expone una doctrina, ante todo psicológica, al estudiar nuestro conocimiento de la verdad; pero conduce también a la piedad, al recomendar docilidad a Cristo-Verdad; y más aún a la metafísica, al esbozar su vía o medio preferido para demostrar la existencia de Dios.

9. Desde este último punto de vista, la dos obras agustinianas *El Maestro* y *El libre albedrío* tienen cierta relación. La primera esboza el cuadro general de la prueba por la teoría de la *iluminación;* supone a Dios presente en el interior del alma más bien que lo demuestra. La segunda, en su segundo libro, expone en toda su amplitud la marcha de la razón hacia Dios.

10. Señalaremos aún la teoría de la memoria, que realiza en *El Maestro* un progreso importante, antes de dilatarse en las descripciones entusiastas de las *Confesiones* [5] y en los profundos análisis del *De Trinitate* [6]. En las obras de Casicíaco,

[3] Mt. 23,10.
[4] *Dieu, soleil des esprits* p 3.
[5] L.10 c.8-27 n.12-26
[6] L.10 c.11 n.17-19; l.12 c.7-11 n.11-18.

la memoria aparece como una facultad sensible que recoge y conserva las impresiones de fuera; en *El Maestro*, sin perder este carácter, es sobre todo el tesoro de las inmutables verdades que el mundo sensible, mudable y perecedero, no puede suministrar, y que la iluminación de Cristo deposita en el fondo de toda alma racional; de suerte que para San Agustín, como para Platón, pero en otro sentido, toda ciencia es una reminiscencia [7].

1. Debemos indicar, finalmente, el papel del maestro. Santo Tomás, en sus cuestiones disputadas *De veritate* [8], trata el problema de nuestro diálogo con este título: «¿El hombre puede enseñar a otro y llamarse maestro, o sólo Dios lo puede?» El Aquinatense está visiblemente inspirado por *El Maestro* de San Agustín, al menos en las objeciones. Con su claridad habitual, Santo Tomás precisa el sentido de la tesis agustiniana, y se puede ver que, esencialmente, los dos grandes doctores están de acuerdo.

12. Queremos ahora exponer ampliamente algunos puntos de doctrina que nos ayudarán a entender mejor esta hermosa y original obra de San Agustín.

13. *Teoría de la reminiscencia.*—Para explicar los primeros principios, fundamentos de la ciencia (lo que San Agustín llamaba las verdades eternas), varios filósofos admiten que el alma los posee desde su unión al cuerpo y que los conserva inconscientemente, en una especie de *memoria*, hasta el aviso o advertencia de la razón; de este modo, no los recibe ni de la experiencia ni de la enseñanza, los recuerda. Tal es la teoría de la *reminiscencia*, que se presenta en la historia bajo tres formas principales.

La primera reconoce por autor a Platón (429-348 a. J. C.), y la siguen sus discípulos neoplatónicos, particularmente Plotino (205-270 d. J. C.) y Porfirio (232-305). El alma, supuesta preexistente, adquirió las ciencias en su vida anterior; encerrada después en un cuerpo en castigo de alguna falta, olvidó todo por su unión a la materia; así el estudio de las ciencias en esta vida es, en sentido propio, un *recuerdo*.

San Agustín, versado en las obras de Plotino y Porfirio, conocía esta teoría desde el principio de su vida católica, aunque parece no haberla admitido nunca. Ella estaba contradicha por la Sagrada Escritura, sea por el Génesis (2, 7), contando la creación del alma del primer hombre, sea por San Pablo [9], enseñando que antes de nacer nadie ha hecho obras, ni buenas ni malas; por otra parte, sabemos que en los días de su conversión él leía a San Pablo, con preferencia a los libros platónicos.

La segunda forma es el *innatismo*. Dios, al crear el alma

[7] *El Maestro* c.1 n.1.
[8] Q.11 a.1.
[9] Rom. 9-11.

en el momento de unirla al cuerpo, depositó en su inteligencia las ideas o primeros principios, de donde más tarde, a la edad del raciocinio, nosotros sacamos nuestras ciencias. Así piensan, entre los modernos Descartes (1596-1650) y Leibniz (1646-1716). Los antiguos, ignorando la creación, no soñaron con esta teoría. San Agustín pudo admitirla, porque no se oponía ni a su fe ni a sus principios filosóficos; pero no es seguro que lo haya hecho. Los dos textos de los *Soliloquios* [10], escrito en 387, y de *La cantidad del alma* [11], escrito en 388, alegados en este sentido, por su laconismo, están muy lejos de engendrar esa convicción.

En todo caso, a partir de *El Maestro* aparece una tercera forma, a la cual San Agustín desde ahora permanece fiel, y según la cual, en sus *Retractaciones*, él explica los textos aludidos poco ha [12]. El objeto del recuerdo, más bien que lo pasado, son las verdades eternas fuera del tiempo. Hay una *memoria del presente*, como lo explica en una carta a su amigo Nebridio [13], escrita al principio de 389, hacia el mismo tiempo que *El Maestro*. El alma en su esencia lleva como prefiguradas estas verdades eternas, y cuando las conoce, con la ayuda de Dios, se da cuenta de lo que ya sabía virtualmente, y, en este sentido, ella se recuerda. San Agustín conserva, por tanto, la palabra *reminiscencia*, vaciándola de su significación platónica para introducir una doctrina que le es propia, la de la iluminación.

14. *Teoría de la iluminación.*—La adquisición de la sabiduría debe explicarse, según San Agustín, por la iluminación de la verdad divina, es decir, por una influencia creadora más rica, que hace participar a nuestra alma no sólo de las perfecciones temporales y espaciales(ser substancial, vida vegetativa, conocimiento animal), que están aún sometidas a mudanza, sino también de la inmutable perfección de la misma verdad. El proceso dialéctico más familiar al Santo es subir a Dios como luz de los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. La filosofía agustiniana es un canto a la luz de la Verdad increada, subsistente por sí. Todas las luces creadas deben encenderse en su fuente primordial, necesitan de ella para brillar. La razón humana, como luz, tiene la misma condición; no es por sí misma luz, y necesita ser alumbrada por la primera Verdad, para poder llegar a la sabiduría y a la justicia.

Desde 387, en los *Soliloquios* [14], San Agustín había llamado a Dios el sol de los espíritus, teniendo como papel el hacer comprender los objetos inteligibles; pero daba esta idea como una probabilidad; en *El Maestro* la enseña por primera vez como cierta; hacia este mismo tiempo, la expone también en

[10] L.2 c.19 n.35.
[11] C.20 n.34.
[12] L.1 c.4 n.4, y c.8 n.2.
[13] 7,1 y 2.
[14] L.1 c.8 n.15.

una carta a Nebridio (cta. 13); después frecuentemente vuelvo sobre esta materia. El P. Portalié [15] indica los principales textos referentes a este asunto.

En esta teoría hay que distinguir dos aspectos: *el hecho* y *el modo de la iluminación*. Sobre el primero no hay discusión alguna; sobre el segundo, todas son discusiones. Entre las interpretaciones propuestas, es necesario desechar la *panteísta*, que nos supone todo pasivos, como si Dios sólo obrase en nosotros por la iluminación; San Agustín precisa frecuentemente que tenemos una inteligencia distinta de Dios. También hay que rechazar la interpretación *ontologista*, que explica los caracteres de necesidad, inmutabilidad y eternidad de nuestras ciencias, dando por *objeto inmediato* a nuestra inteligencia las ideas divinas que tienen precisamente esas cualidades, y en las cuales conocemos todas las cosas. El ontologismo supone que vemos todas las cosas en Dios.

San Agustín, cuyo método intuitivo parece ignorar la distinción entre Dios y su imagen creada, emplea más de una vez expresiones que insinúan, en efecto, la visión en Dios [16].

Pero otros textos agustinianos muy explícitos son incompatibles con el ontologismo. Malebranche se aparta ciertamente de San Agustín al decir que vemos en Dios toda verdad, aun tocante a las cosas sensibles. El santo Doctor niega a nuestra inteligencia, en el orden natural, el poder ver a Dios directamente; no le concede ese poder más que en raras ocasiones de la vida mística, por ejemplo, para explicar los éxtasis de Moisés y de San Pablo [17]; mientras que la iluminación es un beneficio común, recibido por todo espíritu tan pronto como alcanza la verdad. En fin, en el *Contra Faust.* [18], San Agustín distingue claramente la luz increada del Verbo de una *otra luz* donde nos aparece el objeto de la sabiduría.

Aquí, para comprender bien las expresiones de San Agustín es necesario colocarse en su punto de vista, que es de la *participación* platónica. Nuestra vida y nuestro ser vienen todo enteros a cada instante de Dios, y en este sentido «vivimos y existimos en Dios»; del mismo modo, nuestro conocimiento de la verdad viene de Dios, y en este sentido «vemos la verdad en Dios». «Estas formas agustinianas—dice Gilson—no expresan más que la dependencia ontológica total del entendimiento humano con relación a Dios, de quien él tiene el ser, la actividad y la vida» [19]. Tal es el verdadero sentido de este *contacto inmediato* de nuestra inteligencia con la inmutable verdad. No obstante, podemos citar dos interpretaciones no faltas de valor.

[15] *Dict. Theol. Cath.*, art. *Augustin* col.2334.
[16] *Soliloq.* I.1 c.1 n.3; *Conf.* I.10 c.26; *De lib. arb.* I.3 c.16 n.26; *De utilitate credendi* c.15 n.33.
[17] *De Genesi ad litt.* I.12 c.28 n.56, y c.34 n.67; *Epist.* 147 *ad Paulin.* c.13 n.31.
[18] C.20 n.7.
[19] *Introd. à l'étude de S. Augustin* p.112.

Santo Tomás, buscando la verdad más que el pensamiento histórico de los autores, muestra la concordancia de la doctrina agustiniana con sus propias teorías de la abstracción y de la noción divina: Dios, en efecto, es la *luz del alma*, como fuente de la cual participa nuestra inteligencia, y en particular nuestro *entendimiento agente*, cuya función es iluminar el objeto sensible (contenido en el *fantasma)* para hacerle inteligible en acto. Los tomistas y muchos escolásticos proponen esta exégesis. Boyer [20] la expone y defiende muy bien; añadiendo que esta acción divina es, para los tomistas, como para San Agustín, continua y renovada para cada acto de sabiduría, pues que Dios es al mismo tiempo causa creadora, conservadora y motriz de nuestra inteligencia.

El P. Portalié [21] juzga esta teoría insuficiente, y entiende que, según San Agustín, el papel atribuído por Santo Tomás al entendimiento agente es desempeñado por el mismo Dios: El, el Maestro, habla al alma, en el sentido de que imprime la representación de las verdades eternas que es la causa de nuestro conocimiento. Las ideas no son *innatas*, como en los ángeles; son sucesivamente producidas en el alma, que las conoce en sí misma.

Sin embargo, varios historiadores, entre otros Gilson [22], advierten que la teoría de la abstracción supuesta por el *entendimiento agente* es totalmente extraña a San Agustín, de tal modo que él parece algunas veces excluirla; así en el *De lib. arb.* [23] muestra que los nombres inteligibles no vienen de los sentidos corporales. Reducir la iluminación agustiniana a esta teoría, según las dos interpretaciones precedentes, no está conforme con la historia. Para comprender a un autor es preciso colocarse en su punto de vista; ahora bien, el problema para San Agustín no es explicar el origen de las ideas a partir de lo sensible, sino más bien explicar cómo nuestra inteligencia, participante de la inteligencia de Dios, es capaz de volver a encontrar en los vestigios y en las imágenes de las criaturas las ideas eternas según las cuales todo ha sido hecho. Hasta aquí los historiadores citados.

15. *El nominalismo de Abelardo.*—La distinción propuesta por San Agustín entre *verbum* y *nomen* [24] hace pensar en dos de las múltiples opiniones defendidas en el siglo XII como solución del problema de los universales, y puede servir para aclararlas. Al terminar su introducción a la lógica de Aristóteles, Porfirio se pregunta: ¿Qué significan las ideas univer-

[20] *L'idée de vérité dans la phil. de S. Augustin* p.174-213 (París 1920).
[21] L.c., col. 2336.
[22] *Introd. à l'étude de S. Augustin* p.103-125.
[23] L.2 c.8 n.21.
[24] C.5 n.11.

sales? ¿Son realidades subsistentes o simples nociones de la inteligencia? Roscelin (hacia 1050-1120) respondía: «Los universales son palabras, ruidos de la voz; porque sólo los individuos son realidades; las palabras que se aplican a varios individuos no son, por tanto, cosas.» El reduce así los universales a lo que San Agustín llama *verba,* palabras que hieren el oído.

Abelardo (1079-1142) no se contenta con esta respuesta superficial. Según él, el universo no es una *vox* (Roscelin), sino un *sermo* o *nomen,* es decir, lo que tiene aptitud para ser predicado de muchos, o sea una concepción de nuestro espíritu, pero sin correspondencia de realidad alguna (conceptualismo). El nominalismo de Abelardo concuerda con la etimología agustiniana de *nomen;* pero no es seguro el que se haya inspirado en *El Maestro,* aunque las obras filosóficas de San Agustín fuesen conocidas y apreciadas en su tiempo. Abelardo sigue más bien a Boecio y a Aristóteles, e insiste sobre la función lógica de *nomen,* que, según él, «es susceptible de ser predicado de varios sujetos en un juicio»; desde este punto de vista, el *nomen* universal no es una *cosa.* En fin, prosiguiendo sus investigaciones en el orden psicológico, Abelardo ve en la cosa significada por el nombre la *naturaleza* misma, que el individuo realiza de un modo concreto, y que el espíritu considera en su estado de abstracción.

San Agustín tiene preocupaciones bastante diferentes; si examina los signos, y especialmente las palabras y sus relaciones con las cosas significadas, es para demostrar el papel secundario de los signos, de las palabras y de los nombres, a fin de dirigir el espíritu hacia el Maestro interior, cuya sola enseñanza puede hacernos comprender las cosas significadas.

16. *Fe y ciencia.*—San Agustín pretende demostrar en *El Maestro* que el conocimiento intelectual verdadero, la ciencia o la inteligencia de las cosas, sólo nos es posible por la enseñanza del Maestro interior, Cristo. Las palabras, que nos advierten desde fuera, viniendo de un maestro humano, pueden todo lo más engendrar en nosotros la *creencia.* ¿Cómo debemos entender estos dos actos: creer y saber? El santo Doctor usa de una terminología no perfectamente clara. En primer término, no distingue explícitamente entre fe natural y fe sobrenatural. En *El Maestro* se trata primeramente, al parecer, de la *fe humana,* fundada sobre la autoridad de las criaturas; porque la discusión que llena la primera parte se mueve sobre el plano natural, y si las palabras de un verso de Virgilio o la enseñanza de un maestro epicúreo pueden engendrar una creencia, es una creencia puramente humana. Mas se trata también de la *fe sobrenatural,* fundada sobre la autoridad de Dios, que nos revela las verdades necesarias para la vida eterna; porque San Agustín se apoya de preferencia en los autores sagrados y en los libros revelados; así, dice él, citando a San Pablo: «Pues, para recurrir a la autoridad que nos es la más querida...» (n.14); toma del profeta Daniel el ejemplo típico de las *saraballas,* y en el texto fundamental: «Nisi credideritis, non intelligetis», se trata de la fe sobrenatural en las enseñanzas divinas.

Se halla el mismo método sintético en las otras obras donde San Agustín trata la cuestión. Así, en el *De utilitate credendi* (escrito hacia el año 391, con el fin de convertir a su amigo Honorato, maniqueo), para demostrar la necesidad de comenzar por la fe, invoca dos hechos de creencia humana. Los niños no saben que sus padres son verdaderamente los *suyos;* porque no creen en sus padres más que por la autoridad de sus madres, y no creen en sus madres más que por la autoridad de los servidores y nodrizas. Por otra parte, el fin de la obra es también mostrar el verdadero método de salvación, y, por consiguiente, se trata también de la fe sobrenatural, que debe preceder a la ciencia de las cosas de Dios, en contra del método de los maniqueos.

San Agustín concede a este fin sobrenatural un lugar *central* y preponderante en todas sus obras; pretende constantemente aproximarse a él y allí conducir a los otros. *El Maestro* no hace excepción a esta regla, a pesar de las discusiones de orden gramatical. En el capítulo VIII, 21, el Santo Padre lo insinúa claramente: la vida feliz adonde él quiere conducir a Adeodato es la vida cristiana perfecta, y, finalmente, el cielo. He aquí por qué, si se quiere comprender la fórmula agustiniana plenamente en todas partes donde se trata de fe y de ciencia, es necesario pensar en la fe sobrenatural Y esta fe no es una creencia toda especulativa, sino una fe vivificada por la caridad, una adhesión total que somete a la autoridad divina la inteligencia y la vida toda entera, de suerte que el alma encuentre allí su purificación y esté dispuesta a recibir la enseñanza y la iluminación de Cristo, que le trae la ciencia y la inteligencia: «Intellectus enim est merces fidei» [25].

Por otra parte, el conocimiento más perfecto que enriquece la fe inicial, y que el *Maestro* llama la *ciencia* o la *inteligencia,* se nombra de ordinario *sabiduría.* Mas entre estos tres términos, San Agustín establece los matices precisos. Así, en el *De Trinitate* [26] distingue y hasta opone la ciencia y la sabiduría. La ciencia es la obra de la razón inferior, que considera las cosas desde el punto de vista temporal y humano; he aquí por qué, aisladamente considerada, ella se une fácilmente a las criaturas para gozar de ellas como de un fin, siendo así el origen de la avaricia, la raíz de todos los males, e incitando al orgullo, el primero de todos los pecados. Una tal ciencia no exige, para constituirse, la iluminación o la enseñanza del

[25] *In Io.* tr.29,6.
[26] L.12.

Maestro interior; es más bien un esfuerzo para libertarse; de donde la posibilidad del error y del mal.

Al contrario, la sabiduría tiene su asiento en la razón superior y juzga de todo desde el punto de vista de las «razones eternas» o de las ideas divinas; es el fruto de la iluminación del Verbo e implica así una perfecta humildad y un total desapego de sí mismo y de todo lo criado, excluye toda avaricia y todo orgullo. Por otra parte, el alma que la posee no tiene por qué sacrificar la ciencia, porque ésta es necesaria a la sabiduría, que debe guiarnos a través de las cosas temporales hacia la vida eterna; además, la consideración de las criaturas es el camino normal para alcanzar la contemplación de las verdades eternas. Así, la ciencia se transforma y convierte en un conocimiento excelente, renunciando a ser reina para hacerse auxiliar de la sabiduría.

Entre las dos, pero más cerca de la sabiduría que de la ciencia, se coloca la *inteligencia espiritual*. Como la sabiduría, a la cual está íntimamente ligada, se distingue de la ciencia por su *objeto directo*, que es la verdad divina. La inteligencia espiritual es en línea recta el perfeccionamiento de la fe; no es, como ésta, una pura «aceptación» de la verdad revelada; es también una cierta «comprensión», relativa sin duda, mas verdadera; simple, por otra parte, como toda vista de la inteligencia propiamente dicha, mas penetrante, a pesar de los límites que le impone la fe, subsistente mientras el hombre vive sobre la tierra. En lugar de esclarecer la fe por el exterior, si se puede decir, la abarca de una mirada directa y la comprende más o menos profundamente, según la agudeza de visión sobrenatural que es dada a cada uno [27].

En resumen, la fe nos da la verdad total, mas de una manera todavía velada y como a ciegas. La inteligencia y la sabiduría nos descubren el sentido: la primera, por una vista simple, ante todo especulativa; la segunda, por un juicio de valor inspirado directamente por la caridad, que nos une directamente a Dios.

Se ve que estas nociones agustinianas no tienen pleno sentido más que consideradas desde el punto de vista sobrenatural y hasta místico de nuestra vida de unión con Dios. Sin embargo, como San Agustín no excluye nunca el punto de vista natural, es posible, sin deformarlas, darles un sentido filosófico. Pero sería alargarnos demasiado entrar en esa demostración, y suponemos que lo hará el traductor del *De libero arbitrio*, en algún comentario al libro segundo.

Entre los discípulos de San Agustín, varios, y en particular San Buenaventura, han guardado, hasta en filosofía, la distinción entre ciencia y sabiduría. A sus ojos, las especulaciones racionales no tienen por sí mismas valor de infalible verdad;

[27] *Conf.*; F. Cayré, *La contemplation augustinienne* p.228.

lo adquieren por su sumisión a la sabiduría sobrenatural, con la cual constituyen una sola ciencia.

Santo Tomás distingue mejor los dos órdenes, de la gracia y de la razón. Desde el punto de vista sobrenatural, se asimila plenamente toda la doctrina agustiniana, y por las distinciones de que acabamos de hablar caracteriza los tres dones del Espíritu Santo: la ciencia, la inteligencia y la sabiduría [28]. Desde el punto de vista natural, adopta las nociones de la filosofía aristotélica, y, para él, la ciencia humana, especialmente la filosófica, posee su autonomía y su valor propio de infalible verdad.

Por otra parte, en *El Maestro*, la distinción entre los tres aspectos del conocimiento perfecto no aparecen aún claramente. La ciencia y la inteligencia allí son, sobre poco más o menos, identificadas, porque tienen el mismo objeto: «Omne quod intelligo, scio», dice San Agustín; y no trata de la sabiduría. Su fin es sólo oponer la creencia imperfecta, dada por las palabras y los maestros humanos, a la posesión de la inmutable verdad, dada por el Maestro interior; ésta es la ciencia o inteligencia, fruto de la verdadera enseñanza, que sólo Cristo puede dispensar, y, por consiguiente, en su plena dilatación, ella no es más que la sabiduría.

En cuanto a su extensión, ella parece abrazar todas las verdades eternas infalibles, racionales y sobrenaturales; mas, comparada con la fe, tiene un campo más restringido, porque «Non omne quod credo—dice San Agustín—etiam intelligo» [29], y aquí volvemos a encontrar la teoría según la cual toda verdad, así filosófica como teológica, es un don de la fe. En este orden filosófico, tenemos aquí, expresado en una forma lapidaria, el método agustiniano, bien diferente del tomista: «Quod ergo intelligo, id etiam credo»: toda verdad comprendida, poseída científicamente por la filosofía, pertenece al campo de la fe. Para Santo Tomás, al contrario, toda verdad conocida científicamente no pertenece al campo de la fe.

17. *Oficio del maestro según San Agustín y Santo Tomás.*—Santo Tomás, en la cuestión 11 del *De veritate*, examina el problema del maestro; el artículo primero versa sobre la tesis de San Agustín: «¿Un hombre puede enseñar y llamarse maestro, o sólo Dios lo puede?» La respuesta tomista está en armonía con la doctrina agustiniana, inspirándose toda en la psicología de Aristóteles. Nuestra inteligencia, estando al principio en la ignorancia, debe adquirir la ciencia pasando de la potencia al acto; mas la causa de este paso no está principalmente fuera de nosotros, en los objetos sensibles o en el maestro humano; es inmanente al alma y puede hasta pasarse totalmente sin la ayuda de los otros hombres.

Esta potencia activa, fuente en nosotros de la ciencia, es

[28] Cof. 2-2 q.8.9, y q.45.
[29] C.11 n.37.

ante todo el entendimiento agente, facultad propia del alma (del *espíritu* o *mens*, diría San Agustín), que es, por consiguiente, una luz intelectual innata; y lo son también los primeros principios, que no son, es verdad, innatos en sentido propio, mas que no son tampoco el fruto de la enseñanza. Es por medio de estos primeros principios que adquirimos las ciencias, extendiendo la luz intelectual a nuevas conclusiones, sea al contacto de la experiencia, sea comparando entre sí las verdades conocidas.

Ahora bien, esta luz intelectual es una participación de la luz divina de las verdades eternas; es verdaderamente lo que San Agustín llama iluminación divina; y es así como Santo Tomás acepta la conclusión de *El Maestro:* el Maestro que, ante todo, nos comunica la ciencia es Dios, que habita dentro de nosotros.

Santo Tomás pone también de relieve el papel del maestro humano. Le compara al médico, que, sin ser capaz de producir la salud, viene en ayuda de la naturaleza y la pone en las disposiciones mejores para que despliegue sus fuerzas vitales. Así el maestro humano viene en ayuda de la inteligencia del discípulo, señalándole con sus palabras el camino hacia la verdad, que ella misma debe descubrir. El socorro del maestro es del mismo orden que el de los objetos sensibles, que suministran al entendimiento agente la materia de sus abstracciones y son verdaderas causas instrumentales del pensamiento; se puede hasta decir que él es más eficaz, por el hecho de que sus palabras se hallan más cerca para producir la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, en cuanto que son signos de las intenciones inteligibles.

Desde este punto de vista, Santo Tomás precisa algunos argumentos de *El Maestro.* O bien, dice San Agustín, conocemos la cosa de que se nos habla, y no aprendemos nada, o bien la ignoramos, y entonces no alcanzamos la significación de las palabras que podrían instruirnos; de todas formas no aprendemos nada (n.36). Santo Tomás responde por una triple alternativa: nosotros conocemos la cosa, mas en *general,* y la enseñanza nos trae a un conocimiento más preciso; como si se nos enseña qué es el hombre, conviene que de él sepamos algo, a saber, la razón de animal o de substancia o por lo menos del mismo ser, que no nos puede ser desconocida. Y todavía, «¿cómo creer instruído por mi lenguaje—dice San Agustín—al que podría, si se le preguntase, exponer ante mí lo que yo hablo, lo que yo quiero decirle?» (n.40). Y Santo Tomás nota que el discípulo respondería sobre los primeros principios, mas no sobre las conclusiones, que no ha aprendido todavía; de tal modo que no aprende los principios del maestro, sino sólo las conclusiones. O bien, si él descubre esas conclusiones, es gracias al socorro del maestro, como se ha dicho más arriba. El papel de la enseñanza humana queda así bien establecido.

Por otra parte, San Agustín no niega esta utilidad del lenguaje, la cual, dice, «si se la comprende bien, no es pequeña». Mas su fin era mostrar el otro aspecto del problema, la independencia del pensamiento y su sumisión directa a la sola luz divina, y sobre este punto se puede decir que los dos grandes doctores están plenamente de acuerdo.

18. *Texto latino y carácter de la versión.*—Como texto latino al que ajustar nuestra versión, no hemos vacilado en tomar la edición de los Maurinos, que, si no es la mejor, es excelente. A ella nos hemos atenido siempre.

Nuestra versión es literal, no libre y parafrásica, para no diluir el pensamiento general del autor y para dejar aparecer la concisión y belleza del original.

Después de haber revisado sus obras *De Genesi contra manichaeos* y *De musica,* que habían sido terminadas hacia el año 389, San Agustín añade en el libro I de las *Retractaciones,* capítulo XII, que por este mismo tiempo escribió el libro *De Magistro.* Condensa en estas breves palabras su contenido: «En él se discute, y se busca, y se demuestra que no hay ningún maestro que enseñe al hombre la ciencia sino Dios, según aquello: Uno solo es vuestro Maestro, Cristo.»

San Agustín no corrige en las *Retractaciones* ninguna de las ideas expuestas en el original.

D E L M A E S T R O

CAPITULO I

Finalidad del lenguaje

1. *Agustín.*—¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos.

Adeodato.—Por lo que ahora se me alcanza, o enseñar o aprender.

Ag.—Veo que una de estas dos cosas, y soy de tu parecer; pues es evidente que pretendemos enseñar cuando hablamos; mas ¿cómo aprender?

Ad.—¿No crees que esto sea sólo preguntando?

Ag.—Entiendo que aun entonces no queremos otra cosa que enseñar. Porque, dime: ¿interrogas por otra causa que por enseñar a aquel a quien te diriges aquello que tú quieres?

Ad.—Es verdad.

Ag.—¿Ves, pues, ya que con la locución no pretendemos otra cosa que enseñar?

Ad.—No lo veo claramente; porque si hablar no es otra cosa que emitir palabras, también lo hacemos cuando cantamos. Y como lo hacemos solos muchas veces, sin que haya nadie que aprenda, no creo que pretendamos entonces enseñar algo.

Ag.—Mas yo pienso que hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo, modo ciertamente grande, como lo mostrará

CAPUT I

Locutio ad quid instituta

1. *Augustinus.*—Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur?

Adeodatus.—Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere, aut discere.

Aug.—Unum horum video et assentior: nam loquendo nos docere velle manifestum est; *discere autem quomodo?*

Ad.—Quo tandem censes, nisi cum interrogamus?

Aug.—Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intelligo. Nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interroges, nisi ut eum quem interrogas doceas quid velis?

Ad.—Verum dicis.

Aug.—Vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere.

Ad.—Non plane video: nam si nihil est aliud loqui quam verba promere, video nos id facere cum cantamus. Quod cum soli saepe facimus, nullo praesente qui discat, non puto nos docere aliquid velle.

Aug.—At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in nostra hac sermocinatione res ipsa indica-

esta nuestra conversación. Pero no te contradiré si piensas que no aprendemos cuando recordamos, ni que enseña el que recuerda; mas quede firme, desde ahora, que nuestra palabra tiene dos fines: o enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás; lo cual hacemos también cuando cantamos; ¿no te parece así?

Ad.—De ninguna manera; pues es muy raro que yo cante por recordarme y no más bien por deleitarme.

Ag.—Comprendo tu pensamiento. Mas no te das cuenta de que lo que te deleita en el canto no es sino cierta modulación del sonido; y porque esta modulación puede juntarse con las palabras o separarse de ellas, por eso el hablar y el cantar son dos cosas distintas. Porque también se canta con las flautas y la cítara, y cantan también las aves, y aun nosotros a veces, sin palabras, emitimos cierto sonido musical, que merece el nombre de canto, mas no el de locución; ¿tienes algo que oponer a esto?

Ad.—Absolutamente nada.

2. *Ag.*—¿Te parece, pues, que la locución no tiene otro fin que el de enseñar o recordar?

Ad.—Lo creería, de no moverme a lo contrario el pensar que, al orar, hablamos, y que, no obstante, no se puede creer que enseñemos o recordemos algo a Dios.

Ag.—A mi parecer, ignoras que se nos ha mandado orar con los recintos cerrados, con cuyo nombre se significa lo interior del corazón, porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra locución que nos conceda lo que nosotros deseamos. Pues el que habla, muestra exteriormente el signo

bit. Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur, nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi: et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos; quod etiam *dum cantamus, efficimus: an tibi non videtur?*

Ad.—Non prorsus: nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi.

Aug.—Video quid sentias. Sed nonne attendis, id quod te delectat in cantu modulationem quamdam esse soni; quae quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud est cantare? Nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant, et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus, qui sonus cantus dici potest, locutio non potest: ad quidquam est quod contradicas?

Ad.—Nihil sane.

2. *Aug.*—Videtur ergo tibi, nisi aut docendi, aut commemorandi causa *non esse institutam locutionem?*

Ad.—Videretur, nisi me moveret quod dum oramus, utique loquimur; nec tamen Deum aut doceri aliquid a nobis, aut commemorari fas est credere.

Aug.—Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit. Qui enim loquitur, suae voluntatis signum

de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama «hombre interior»; pues ha preferido que éste fuese su templo. ¿No has leído en el Apóstol: «Ignoráis que sois templo de Dios, y que el espíritu de Dios habita en vosotros», y «que Cristo habita en el hombre interior»? ¿Y no has advertido en el Profeta: «Hablad en vuestro interior, y en vuestros lechos compungíos. Ofreced sacrificios justos, y confiad en el Señor»? ¿Dónde crees que se ofrece el sacrificio de justicia, sino en el templo de la mente y en lo interior del corazón? Y donde se ha de sacrificar, allí se ha de orar. Por lo cual no se necesita de locución, esto es, de palabras sonantes, cuando oramos, a no ser tal vez, como hacen los sacerdotes, para manifestar sus pensamientos, no para que las oiga Dios, sino los hombres, y, asintiendo en cierto modo, se elevan hacia Dios por el recuerdo. ¿Piensas tú de otra manera?

Ad.—Asiento completamente a ello.

Ag.—¿Acaso no te preocupa el que el soberano Maestro, enseñando a orar a sus discípulos, se sirvió de ciertas palabras, con lo cual no parece hizo otra cosa que enseñarnos cómo se debía hablar en la oración?

Ad.—Nada absolutamente; porque no les enseñó las palabras, sino su significado, con el que se persuadiesen a quién y qué habían de pedir cuando orasen, como dicho queda, en lo interior del alma.

Ag.—Lo has entendido perfectamente; creo también que has advertido al mismo tiempo (aunque alguno defienda lo contrario) que nosotros, por el hecho de meditar las palabras—bien que no emitamos sonido alguno—, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas, de las cuales son signos las palabras.

Ad.—Lo entiendo y acepto.

foras dat per articulatum sonum: Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud Apostolum non legisti: *Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis*[1]; et: *In interiore homine habitare Christum?*[2] Nec in propheta animadvertisti: *Dicite in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini: sacrificate sacrificium iustitiae et sperate in Domino?*[3] Ubi putas sacrificium iustitiae sacrificari, nisi in templo mentis et in cubilibus cordis? Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant, et consensione quadam per commemorationem suspendantur in Deum: an tu aliud existimas?

Ad.—Omnino assentior.

Aug.—Non te ergo movet quod summus Magister, cum orare doceret discipulos, verba quaedam docuit; in quo nihil aliud videtur fecisse, quam docuisse quomodo in orando loqui oporteret?

Ad.—Nihil me omnino istud movet: non enim verba, sed res ipsas eos verbis docuit, quibus et seipsi commonefacerent, a quo et quid esset orandum, cum in penetralibus, ut dictum est, mentis orarent.

Aug.—Recte intelligis: simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba.

Ad.—Intelligo ac sequor.

[1] 1 Cor. 3,16.
[2] Eph. 3,16-17.
[3] Ps. 4,5-6.

CAPITULO II

El hombre muestra el significado de las palabras por las mismas palabras

3. *Ag.*—Estamos, pues, ambos conformes en que las palabras son signos.

Ad.—Lo estamos.

Ag.—Y bien: ¿puede el signo ser signo sin representar algo?

Ad.—No lo puede.

Ag.—¿Cuántas palabras hay en este verso: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui:* «Si es del agrado de los dioses no dejar nada de tan gran ciudad»? [1].

Ad.—Ocho.

Ag.—Luego son ocho signos.

Ad.—Así es.

Ag.—Creo que comprendas este verso.

Ad.—Me parece que sí.

CAPUT II

Verborum significatus nonnisi verbis ab homine ostenditur

3. *Aug.*—Constat ergo inter nos verba signa esse.

Ad.—Constat.

Aug.—Quid? signum, nisi aliquid significet, potest esse signum?

Ad.—Non potest.

Aug.—Quot verba sunt in hoc versu: *Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui?*[1]

Ad.—Octo.

Aug.—Octo ergo signa sunt?

Ad.—Ita est.

Aug.—Credo te hunc versum intelligere.

Ad.—Satis arbitror.

[1] Para esta clase de notas entre corchetes véase *Notas complementarias* al final del tratado.

[1] *Aeneid.* 1.2 v.659.

Ag.—Dime qué significa cada palabra.

Ad.—Sé lo que significa *si*, mas no hallo otra palabra con que se pueda expresar su significado.

Ag.—Al menos, ¿sabes dónde reside lo que esta palabra significa?

Ad.—Paréceme que *si* indica duda; mas si duda, ¿en dónde se hallará, si no es en el alma?

Ag.—Conformes por ahora; mas sigue con lo restante.

Ad.—*Nihil*, ¿qué otra cosa significa, sino lo que no existe?

Ag.—Tal vez dices verdad; pero me impide asentir a ello lo que anteriormente has afirmado: que no hay signo sin cosa significada; ahora bien, lo que no existe, de ningún modo puede ser cosa alguna. Por tanto, la segunda palabra de este verso no es un signo, pues nada significa; y falsamente hemos asentado que toda palabra es signo o significa algo.

Ad.—Me estrechas demasiado; pero advierte que, cuando no tenemos que expresar algo, es una tontería completa proferir cualquier palabra; y yo creo que tú, al hablar ahora conmigo, no dices ninguna palabra en vano, sino que todas las que salen de tu boca me las ofreces como un signo, a fin de que entienda algo; por lo cual tú no debieras proferir hablando estas dos sílabas, si con ellas no significabas nada. Mas si, por el contrario, crees ser necesaria su enunciación, y que con ellas aprendemos o recordamos algo cuando suenan en nuestros oídos, ciertamente verás también lo que quiero decir, y que no sé cómo explicar.

Ag.—¿Qué haremos, pues? ¿Diremos que con esta palabra, más bien que una realidad—que no existe—, se significa

Aug.—Dic mihi quid singula verba significent.

Ad.—Video quidem quid significet *si;* sed nullum aliud verbum, quo id exponi possit, invenio.

Aug.—Saltem illud, invenis, quidquid significatur hoc verbo, ubinam sit?

Ad.—Videtur mihi quod *si* dubitationem significet: iam dubitatio, ubi nisi in animo est?

Aug.—Accipio interim; persequere caetera.

Ad.—*Nihil*, quid aliud significat, nisi id quod non est?

Aug.—Verum fortasse dicis: sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significat aliquid; et falso inter nos constitit, quod omnia verba signa sint, aut omne signum aliquid significet.

Ad.—Nimis quidem urges; sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte verbum aliquod promimus: tu autem nunc mecum loquendo, credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus quae ore tuo erumpunt, signum mihi das ut intelligam aliquid; quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quidquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri nosque doceri vel commoneri cum auribus insonant, vides etiam profecto quid velim dicere, sed explicare non possum.

Aug.—Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam, cum

una afección del ánimo, producida cuando no ve la realidad, y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia?

Ad.—Sin duda es esto lo que yo trataba de explicar.

Ag.—Sea ello lo que sea, dejemos esto, no sea que demos en algún absurdo peor.

Ad.—¿En cuál?

Ag.—En que nos detengamos, sin que *nada* nos detenga.

Ad.—Ciertamente es una cosa ridícula, y, sin embargo, no sé cómo, veo que puede suceder; mejor dicho, veo claramente que ha sucedido.

4. *Ag.*—En su lugar comprenderemos más perfectamente, si Dios lo permitiere, este género de repugnancia; ahora vuelve a aquel verso e intenta, según tus fuerzas, mostrar el significado de las demás palabras.

Ad.—La tercera palabra es una preposición, *ex*, en cuyo lugar podemos poner, a mi entender, *de*.

Ag.—No intento que digas por una palabra conocidísima otra igualmente conocidísima, que signifique lo mismo, si es que lo mismo significa; mientras tanto, concedamos que es así. Si este poeta, en vez de *ex tanta urbe*, hubiera dicho *de tanta*, y yo te preguntase el significado de *de*, sin duda alguna dirías que *ex*, como quiera que estas dos palabras, esto es, signos, significan una misma cosa, según tú crees; pero yo busco, no sé si una misma cosa, lo que estos dos signos significan.

Ad.—Paréceme que denotan como sacar de una cosa en que había habido algo que se dice formaba parte de ella, ora no exista esa cosa, como en este verso sucede, que, no existiendo

rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?

Ad.—Istud ipsum est fortasse quod explicare moliebar.

Aug.—Transeamus ergo hinc, quoquo modo se habet, ne res absurdissima nobis accidat.

Ad.—Quae tandem?

Aug.—Si nihil nos teneat, et moras patiamur.

Ad.—Ridiculum hoc quidem est, et tamen nescio quomodo video posse contingere; imo plane video contigisse.

4. *Aug.*—Suo loco genus hoc repugnantiae, si Deus siverit, planius intelligemus; nunc ad illum versum te refer, et conare, ut potest, caetera eius verba quid significent pandere.

Ad.—Tertia praepositio est *ex*, pro qua *de* possumus, ut arbitror, dicere.

Aug.—Non id quaero, ut pro una voce notissima aliam vocem aeque notissimam, quae idem significet dicas; si tamen idem significat: sed interim concedamus ita esse. Certe si poeta iste non, *ex tanta urbe*, sed *de tanta*, dixisset, quaereremque abs te quid *de* significaret; diceres *ex*, cum haec duo verba essent, id est signa, unum aliquid, ut tu putas, significantia: ego autem idipsum, nescio quid unum, quod his duobus signis significatur, inquiro.

Ad.—Mihi videtur secretionem quamdam significare ab ea re in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur, sive illa non maneat, ut in hoc

la ciudad, podían vivir algunos troyanos procedentes de la misma; ora exista, del mismo modo que nosotros decimos haber en Africa mercaderes de Roma.

Ag.—Para concederte que esto es así y no enumerarte las muchas excepciones que, tal vez, se oponen a tu regla, fácil te es advertir que has explicado unas palabras con otras palabras, a saber, *unos signos con otros signos* y unas cosas comunísimas con otras comunísimas; mas yo quisiera que, si puedes, me mostrases las cosas que estos signos representan.

CAPITULO III

SI PUEDE MOSTRARSE ALGUNA COSA SIN EL EMPLEO DE UN SIGNO

5. *Ad.*—Admírome de que no comprendas, o mejor, de que simules no comprender, serme absolutamente imposible dar una respuesta como tú la deseas; pues hete aquí que estamos en conversación, en la cual no podemos menos de responder con palabras. Pero tú preguntas cosas que, cualesquiera que ellas sean, no son palabras ciertamente, sobre las cuales, no obstante, me preguntas con palabras. Por tanto, interrógame tú primeramente sin palabras, para después responderte yo del mismo modo.

Ag.—Arguyes con razón, lo confieso; mas si buscase la significación de estas tres sílabas, *paries* (pared), seguramente me podrías mostrar con el dedo la cosa cuyo signo son estas tres sílabas, de tal manera que yo la viese, y esto sin proferir tú palabra alguna, sino mostrándola.

versu, non manente urbe, poterant aliqui ex illa esse Troiani: sive maneat, sicut ex urbe Roma dicimus esse negotiatores in Africa.

Aug.—Ut concedam tibi haec ita esse, nec enumerem quam multa fortasse praeter hanc tuam regulam reperiantur; illud certe tibi attendere facile est, exposuisse te verbis verba, id est signis signa, eisdemque notissimis notissima: ego autem illa ipsa quorum haec signa sunt, mihi, si posse, vellem ut ostenderes.

CAPUT III

AN RES ALIQUA MONSTRARI ABSQUE SIGNO POSSIT

5. *Ad.*—Miror te nescire, vel potius simulare nescientem, responsione mea fieri quod vis omnino non posse; siquidem sermocinamur, ubi non possumus respondere nisi verbis. Tu autem res quaeris eas quae, quodlibet sint, verba certe non sunt, quas tamen ex me tu quoque verbis quaeris. Prior itaque tu sine verbis quaere, ut ego deinde ista conditione respondeam.

Aug.—Iure agis, fateor: sed si quaererem istae tres syllabae quid significent, cum dicitur: Paries, nonne posses digito ostendere, ut ego prorsus rem ipsam viderem cuius signum est hoc trisyllabum verbum demonstrante te, nulla tamen verba referente.

Ad.—Concedo que esto pueda hacerse sólo con los nombres que expresan o significan cuerpos, si esos mismos cuerpos están presentes.

Ag.—¿Acaso llamamos al color cuerpo, y no más bien una cualidad del cuerpo?

Ad.—Así es.

Ag.—¿Por qué, pues, podemos aquí demostrarlo con el dedo? ¿Es que añades a los cuerpos sus cualidades, de tal modo que, estando presentes, puedan ser enseñados sin palabras?

Ad.—Yo, al decir cuerpos, quería que se entendiese todo lo corporal, esto es, todo lo que se percibe en los cuerpos.

Ag.—Considera, sin embargo, si no hay también aquí alguna excepción.

Ad.—Bien adviertes, pues no debí decir todo lo corporal, sino todo lo visible. Porque confieso que el sonido, el olor, el sabor, la gravedad, el calor y otras tantas cosas pertinentes a los sentidos, no pueden mostrarse con el dedo, si bien no pueden sentirse sino en los cuerpos, y, por tanto, son corporales.

Ag.—¿No has visto nunca cómo los hombres casi hablan gesticulando con los sordos, y los mismos sordos preguntan con el gesto no menos, responden, enseñan, indican todo lo que quieren o, por lo menos, mucho? En este caso, no sólo las cosas visibles se muestran sin palabras, mas también los sonidos, los sabores y otras cosas semejantes. Y en los teatros, los histriones manifiestan y explican, por lo común, todas sus fábulas sin necesidad de palabras, representando una pantomima.

Ad.—Nada tengo que contradecirte, sino que el significado

Ad.—Hoc in solis nominibus quibus corpora significantur, si eadem corpora praesentia sint, fieri posse concedo.

Aug.—Num colorem corpus dicimus, an non potius quamdam corporis qualitatem?

Ad.—Ita est.

Aug.—Cur ergo et hic digito demonstrari potest? An addis corporibus etiam corporum qualitates, ut nihilominus etiam istae cum praesentes sunt, doceri sine verbis possint?

Ad.—Ego cum corpora dicerem, omnia corporalia intelligi volebam, id est omnia quae in corporibus sentiuntur.

Aug.—Considera tamen, utrum etiam hinc aliqua tibi excipienda sint.

Ad.—Bene admones: non enim omnia corporalia, sed omnia visibilia dicere debui. Fateor enim sonum, odorem, saporem, gravitatem, calorem, et alia quae ad caeteros sensus pertinent, quanquam sentiri sine corporibus nequeant, et propterea sint corporalia, non tamen digito posse monstrari.

Aug.—Nunquamne vidisti ut homines cum surdis gestu quasi sermocinentur, ipsique surdi non minus gestu, vel quaerant, vel respondeant, vel doceant, vel indicent aut omnia quae volunt, aut certe plurima? Quod cum fit, non utique sola visibilia sine verbis ostenduntur, sed et soni et sapores, et caetera huiusmodi. Nam et histriones totas in theatris fabulas sine verbis saltando plerumque aperiunt et exponunt.

Ad.—Nihil habeo quod contradicam, nisi quod illud *ex*, non modo

de aquel *ex* no te le puede mostrar sin palabras ni un histrión saltarín.

6. *Ag.*—Tal vez dices verdad; mas supongamos que puede: no dudarás, como creo, que el gesto con que él intentará demostrarme lo que esta palabra significa no es la cosa misma, sino un signo. Por lo cual el histrión también indicará no una palabra con otra, sino un signo con otro signo; de modo que este monosílabo, *ex*, y aquel gesto signifiquen una misma cosa, que deseara se me mostrase sin ningún signo.

Ad.—Pero, ¿cómo puede hacerse lo que preguntas?

Ag.—Como pudo la pared.

Ad.—Sin duda alguna, ni la misma pared puede mostrarse a sí misma sin un signo, según lo ha demostrado la razón progresiva. Pues el apuntar del dedo no es la pared, sino que es un signo por medio del cual puede verse. Así, pues, nada encuentro que pueda enseñarse sin signos.

Ag.—¿Qué dirías si te preguntase qué es pasear, y, levantándote, lo hicieses? ¿No usarías para enseñármelo, más bien que de palabras, de la misma cosa o de algún otro signo?

Ad.—Confieso que es así, y me avergüenzo de no haber visto una cosa tan común, la cual me trae a la memoria otras mil cosas que pueden mostrarse por sí mismas y sin necesidad de signos, verbigracia, comer, beber, estar sentado, de pie; dar voces y otras muchas más.

Ag.—¡Ea! Dime ahora: si te preguntase, cuando paseas, qué es pasear, ¿cómo me lo enseñarías, desconociendo completamente la equivalencia de esta palabra?

ego, sed nec ipse quidem saltator histrio tibi sine verbis quid significet posset ostendere.

6. *Aug.*—Verum fortasse dicis: sed fingamus eum posse, non, ut arbitror, dubitas, quisquis ille motus corporis fuerit, quo mihi rem quae hoc verbo significatur, demonstrare conabitur, non ipsam rem futuram esse, sed signum. Quare hic quoque non quidem verbo verbum, sed tamen signo signum nihilominus indicabit; ut et hoc monosyllabum, *ex*, et ille gestus, unam rem quamdam significent, quam mihi ego vellem non significando monstrari.

Ad.—Qui potest quod quaeris, oro te?

Aug.—Quomodo paries potuit.

Ad.—Ne ipse quidem, quantum ratio progrediens docuit, ostendi sine signo potest. Nam et intentio digiti non est utique paries, sed signum datur per quod paries possit videri. Nihil itaque video quod sine signis ostendi queat.

Aug.—Quid, si ex te quaererem quid sit ambulare, surgeresque et id ageres? nonne re ipsa potius quam verbis ad me docendum, aut ullis aliis signisutereris?

Ad.—Fateor ita esse, et pudet me rem tam in promptu positam non vidisse: ex qua etiam mihi millia rerum iam occurrunt quae ipsae per se valeant, non per signa monstrari, ut edere, bibere, sedere, stare, clamare, et innumerabilia caetera.

Ad.—Pasearía un poco más de prisa, para que, terminada tu pregunta, lo advirtieras mediante algo nuevo; y, sin embargo, no habría hecho más que lo que debía mostrarte.

Ag.—¿Sabes que una cosa es pasear y otra apresurarse? Porque ni quien pasea se apresura constantemente, ni quien se apresura pasea siempre, pues también decimos que uno se apresura leyendo, escribiendo y haciendo otras muchísimas cosas. Por lo cual, al hacer más de prisa lo que hacías anteriormente, creería que pasear no es otra cosa que apresurarse; sólo habías añadido esto, y, por tanto, me engañaría.

Ad.—Confieso que no podemos sin signo mostrar nada, si, cuando lo estamos haciendo, se nos pregunta sobre ello; porque, si no añadimos nada, el que pregunta creerá que no se lo queremos enseñar, y que, despreciándole, seguimos en lo que hacíamos. Si, al contrario, pregunta sobre algo que podemos hacer—y no pregunta cuando lo estamos haciendo—, podemos enseñarle lo que pregunta, haciéndolo, desde luego, más con la cosa misma que con un signo. Mas si me pregunta qué es hablar cuando estoy hablando, todo lo que le diga para enseñárselo, necesariamente tiene que ser hablar; continuaré instruyéndole hasta que le ponga claro lo que desea, sin apartarme de lo que él quiere que le enseñe, ni echando mano de otros signos para demostrárselo que de la cosa misma.

Aug.—Age nunc, dic mihi, si omnino nesciens huius verbi vim, abs te ambulante quaererem quid sit ambulare, quomodo me doceres?

Ad.—Idipsum agerem aliquanto celerius, ut post interrogationem tuam aliqua novitate admonereris; et tamen nihil aliud fieret, quam id quod deberet ostendi.

Aug.—Scisne aliud esse ambulare, aliud festinare? Nam et qui ambulat, non statim festinat; et qui festinat, non continuo ambulat: dicimus enim et in scribendo et in legendo, aliisque innumerabilibus rebus festinationem. Quare cum illud quod agebas, celerius ageres post interrogationem meam, putarem ambulare nihil esse aliud quam festinare: id enim novi addideras; et ob hoc fallerer.

Ad.—Fateor rem non posse nos monstrare sine signo, si cum id agimus interrogemur: si enim nihil addamus, putabit qui rogat, nolle nos ostendere, contemptoque se, in eo quod agebamus perseverare. Sed si de his roget quae agere possumus, nec eo tamen tempore quo agimus roget, possumus post eius interrogationem id agendo, re ipsa potius quam signo demonstrare quod rogat: nisi forte loquentem me interroget quid sit loqui; quidquid enim dixero, ut eum doceam, loquar necesse est: ex quo securus docebo, donec ei planum faciam quod vult, non recedens a re ipsa quam sibi voluit demonstrari, nec signa quaerens quibus eam ostendam praeter ipsam.

CAPITULO IV

SI LOS SIGNOS SON NECESARIOS PARA MOSTRAR LOS SIGNOS

7. *Ag.*—Razonas muy agudamente; así, pues, ve si convenimos en que se puede mostrar sin signos aquello que no hacemos cuando se nos pregunta, y que, sin embargo, podemos hacer en seguida, o aquello que, tal vez, hacemos como signos. Pues cuando estamos hablando, hacemos signos, de donde viene la palabra *significar.*

Ad.—Convenimos.

Ag.—Por tanto, pueden unos signos mostrarse con otros cuando se pregunta sobre algún signo. Mas cuando se pregunta sobre cosas que no son signos, pueden mostrarse o haciéndolas después de la pregunta—si pueden hacerse—o manifestando algún signo por el cual puedan conocerse.

Ad.—Así es.

Ag.—Así, pues, consideramos primeramente, en esta división tripartita, si es de tu gusto, el que los signos se muestran con los signos; ¿son por ventura solamente signos las palabras?

Ad.—No.

Ag.—Paréceme que, cuando hablamos, señalamos con palabras las palabras, u otros signos, como si decimos gesto o letra—pues las cosas que estas dos palabras significan son signos, no obstante—, u otra cosa distinta que no sea signo, como cuando decimos piedra; esta palabra es un signo porque significa algo, sin que sea por eso un signo lo que ella significa; cuya especie—esto es, el significar con palabras las cosas que no son signos—no corresponde por eso a la parte que nos propusimos dilucidar. Pues determinamos considerar el que los signos se muestran con signos, y en tal consideración distinguimos dos partes: el enseñar o recordar los mismos o distintos signos, mediante signos también. ¿No te parece así?

Ad.—Es evidente.

8. *Ag.*—Dime, pues, los signos que son palabras ¿a qué sentido pertenecen?

Ad.—Al del oído.

Ag.—¿A cuál el gesto?

Ad.—Al de la vista.

Ag.—¿A cuál las palabras que encontramos escritas? ¿Acaso no son las palabras, o para hablar más exactamente, los signos de las palabras, de tal modo que la palabra sea lo que se profiere mediante la articulación de la voz, y significando algo?; mas la voz no puede ser percibida por otro sentido que por el oído: así sucede que, al escribir una palabra, se hace un signo para los ojos, mediante el cual se entra en la mente lo que a los oídos pertenece.

Ad.—Asiento a cuanto dices.

Ag.—Creo que también asientas a esto: que, cuando decimos un nombre, significamos algo.

Ad.—Es verdad.

Ag.—¿Qué?

Ad.—Aquello que designa este mismo nombre, como Rómulo, Roma, virtud, río y otras mil más.

CAPUT IV

AN SIGNA SIGNIS MONSTRENTUR

7. *Aug.*—Acutissime omnino: quare vide utrum conveniat iam inter nos ea posse demonstrari sine signis, quae aut non agimus cum interrogamur, et tamen statim agere possumus, aut ipsa signa forte agimus. Cum enim loquimur, signa facimus, de quo dictum est significare.

Ad.—Convenit.

Aug.—Cum ergo de quibusdam signis quaeritur, possunt signis signa monstrari: cum autem de rebus quae signa non sunt, aut eas agendo post inquisitionem si agi possunt, aut signa dando per quae animadverti queant.

Ad.—Ita est.

Aug.—In hac igitur tripartita distributione prius illud consideremus, si placet, quod signis signa monstrantur: num enim sola verba sunt signa?

Ad.—Non.

Aug.—Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut alia signa, velut gestum cum dicimus aut litteram; nam his duobus verbis quae significantur, nihilominus signa sunt: aut aliquid aliud quod signum non sit, velut cum dicimus: Lapis; hoc enim verbum signum est, nam significat aliquid, sed id quod eo significatur, non continuo signum est: quod tamen genus, id est cum verbis ea quae signa non sunt significantur, non pertinet ad hanc partem quam discutere proposuimus. Suscepimus enim considerare illud, quod signis signa monstrantur, et partes in eo duas comperimus, cum aut eadem aut alia signa signis docemus vel commemoramus: an non tibi videtur?

Ad.—Manifestum est.

8. *Aug.*—Dic ergo signa quae verba sunt, ad quem sensum pertineant.

Ad.—Ad auditum.

Aug.—Quid gestus?

Ad.—Ad visum.

Aug.—Quid, cum verba scripta invenimus? num verba non sunt, an signa verborum verius intelliguntur? ut verbum sit quod cum aliquo significatu articulata voce profertur; vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest; ita fit ut cum scribitur verbum, signum fiat oculis, quo illud quod ad aures pertinet, veniat in mentem.

Ad.—Omnino assentior.

Aug.—Id quoque te arbitror assentiri, cum dicimus Nomen, significare nos aliquid.

Ad.—Verum est.

Aug.—Quid tandem?

Ad.—Id scilicet quod quidque appellatur, velut Romulus, Roma, virtus, fluvius, et innumerabilia caetera.

Ag.—Estos cuatro nombres, ¿no significan alguna cosa?

Ad.—Antes bien, varias.

Ag.—¿Hay alguna diferencia entre estos nombres y las cosas que significan?

Ad.—Mucha.

Ag.—Quisiera que me dijeses cuál.

Ad.—En primer lugar, que éstos son signos y aquéllas no lo son.

Ag.—¿Agrádate que llamemos significables aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos, de la misma manera que llamamos *visibles* las que pueden verse a fin de disputar sobre ellas después más fácilmente?

Ad.—Me agrada ciertamente.

Ag.—Y los cuatro signos que poco antes pronunciaste, ¿no pueden ser significados por otro signo?

Ad.—Extráñome de que pienses haberme olvidado que las cosas escritas son signos de los signos que proferimos con la voz, como ya lo hemos reconocido.

Ag.—Di: ¿qué diferencia hay entre estos signos?

Ad.—Que aquéllos son visibles, éstos *audibles*. ¿Por qué no has de admitir este nombre, si hemos admitido el de *significables?*

Ag.—Ciertamente que lo admito, y con mucho agrado. Mas nuevamente pregunto: ¿pueden estos cuatro signos representarse por algún otro signo audible, como has advertido sucede con los visibles?

Ad.—Recuerdo que también dije esto poco ha. Pues había respondido que el nombre significa algo, y había en esta significación incluído estos cuatro nombres; y sostengo que aquél y éstos, en el momento en que se profieren con la voz, son audibles.

Ag.—¿Qué distinción hay, pues, entre el signo audible y los audibles significados, los cuales son a la vez signos?

Ad.—Entre aquello que decimos nombre y estos cuatro que en su significación hemos incluído entiendo haber esta diferencia: el nombre es signo audible de signos audibles, mientras que las cosas audibles son signos, pero no de signos, sino de cosas ya visibles, como Rómulo, Roma, río; ya inteligibles, como virtud.

9. *Ag.*—Lo admito y lo apruebo; mas ¿sabes que todas las cosas que se profieren con la articulación de la voz, significando algo, se llaman palabras?

Ad.—Lo sé.

Ag.—Luego el nombre también es palabra, pues vemos se profiere mediante la articulación de la voz con algún significado; y cuando decimos que un hombre elocuente usa de palabras apropiadas, sin género de duda usa también de nombres; y cuando el siervo dijo a su anciano dueño en Terencio: «Quiero buenas palabras» [2], había también dicho muchos nombres.

Ad.—Estoy conforme.

Ag.—¿Concedes, pues, que estas dos sílabas que articulamos al decir *verbum* (palabra), significan también un nombre, y que, en consecuencia, aquélla es signo de éste?

Ad.—Concedo.

Ag.—Quisiera me respondieses a esto también: siendo una

Aug.—Num ista quatuor nomina nullas res significant?

Ad.—Imo aliquas.

Aug.—Num nihil distat inter haec nomina, et eas res quae his significantur?

Ad.—Imo plurimum.

Aug.—Vellem abs te audire, quidnam id sit.

Ad.—Hoc, vel in primis, quod haec signa sunt, illa non sunt.

Aug.—Placetne appellemus significabilia ea quae signis significari possunt et signa non sunt, sicut ea quae videri possunt, visibilia nominamus, ut de his deinceps commodius disseramus?

Ad.—Placet vero.

Aug.—Quid? illa quatuor signa quae paulo ante pronuntiasti, nullone alio signo significantur?

Ad.—Miror quod iam mihi excidisse arbitraris, quod ea quae scribuntur, eorum quae voce proferuntur, signorum signa esse comperimus.

Aug.—Dic inter ista quid distet?

Ad.—Quod illa visibilia sunt, haec audibilia. Cur enim et hoc nomen non admittas, si admisimus significabilia?

Aug.—Prorsus admitto, et gratum habeo. Sed rursus quaero, quatuor haec signa nullone alio signo audibili significari queant, ut visibilia recordatus es?

Ad.—Hoc quoque recentius dictum recordor. Nam nomen responderam significare aliquid, et huic significationi quatuor ista subieceram; et illud autem et haec, si quidem voce proferuntur, audibilia esse cognosco.

Aug.—Quid ergo inter audibile signum et audibilia significata, quae rursus signa sunt, interest?

Ad.—Inter illud quidem quod dicimus: Nomen, et haec quatuor quae significationi eius subiecimus, hoc distare video, quod illud audibile signum est signorum audibilium; haec vero audibilia quidem signa sunt, non tamen signorum, sed rerum partim visibilium, sicut est Romulus, Roma, fluvius; partim intelligibilium, sicut est virtus.

9. *Aug.*—Accipio et probo: sed scisne omnia quae voce articulata cum aliquo significatu proferuntur, verba appellari?

Ad.—Scio.

Aug.—Ergo et nomen verbum est, quandoquidem id videmus cum aliquo significatu articulata voce proferri; et cum dicimus disertum hominem bonis verbis uti, etiam nominibus utique utitur; et cum seni domino apud Terentium servus retulit: «Bona verba quaeso» [1], multa ille etiam nomina dixerat.

Ad.—Assentior.

Aug.—Concedis igitur iis duabus syllabis quas edimus, cum dicimus: Verbum, nomen quoque significari, et ob hoc illud huius signum esse.

Ad.—Concedo.

Aug.—Hoc quoque respondeas velim. Cum verbum signum sit nomi-

[1] In *Andria* act.1 scen.2 v.33.

palabra signo de un nombre, el nombre signo de un río, y el río signo de una cosa que ya se puede ver, según la diferencia que notaste entre esta cosa y el río, esto es, su signo, y entre este signo y el nombre que es signo de este signo, ¿en qué juzgas se distinguen el signo del nombre, que hallamos ser la palabra, y el nombre del cual es signo?

Ad.—Distínguense, a mi ver, en que todo lo que el nombre significa, también lo significa la palabra—pues así como nombre es palabra, también río lo es—; mas el nombre no alcanza a significar todo lo que la palabra significa. Pues aquel *si* que tiene al principio el verso propuesto por ti, y este *ex*, disputando sobre el cual, guiándonos la razón, hemos venido a parar aquí, son palabras, y, no obstante, no son nombres; y otros muchos ejemplos semejantes que se encuentran. Por lo cual, como todos los nombres son palabras, mas no todas las palabras nombres, juzgo que está claro cuál es la diferencia entre palabra y nombre, esto es, entre el signo de aquel signo que no significa ningún otro signo y entre el signo del signo que puede significar otro signo.

Ag.—¿Afirmas que todo caballo es un animal, y que, sin embargo, no todo animal es un caballo?

Ad.—¿Quién lo dudará?

Ag.—Pues la misma diferencia hay entre nombre y palabra que entre caballo y animal. Si no es que te retrae de asentir el que decimos también *verbum* (verbo) de otra manera, con lo cual se significa todo lo que se declina por los tiempos, como escribo, escribir, leo, leí, las cuales palabras está claro que no son nombres.

nis, et nomen signum sit fluminis, et flumen signum sit rei quae iam videri potest, ut inter hanc rem et flumen, id est signum eius, et inter hoc signum et nomen quod huius signi signum est dixisti quid intersit; quid interesse arbitraris inter signum nominis, quod verbum esse comperimus, et ipsum nomen cuius signum est?

Ad.—Hoc distare intelligo, quod ea quae significantur nomine, etiam verbo significantur; ut enim nomen est verbum, ita et flumen verbum est: quae autem verbo significantur, non omnia significantur et nomine. Nam et illud, *si*, quod in capite habet abs te propositus versus, et hoc, *ex*, de quo iam diu agentes in haec duce ratione pervenimus, verba sunt, nec tamen nomina; et talia multa inveniuntur. Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint, planum esse arbitror quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius quod nulla alia signa significat, et signum signi eius quod rursus alia significat.

Aug.—Concedisne omnem equum animal esse, nec tamen omne animal equum esse?

Ad.—Quis dubitaverit?

Aug.—Hoc ergo inter nomen et verbum, quod inter equum et animal interest. Nisi forte ab assentiendo id te revocat, quod dicimus et alio modo verbum, quo significantur ea quae per tempora declinantur, ut scribo scripsi, lego legi, quae manifestum est non esse nomina.

Ad.—Era eso lo que me hacía dudar.

Ag.—No te tenga esto indeciso. Pues llamamos universalmente signos a todas las cosas que significan algo, entre las cuales contamos las palabras. También decimos signos militares (insignias)—llamados así con mucha propiedad—, los cuales no contienen palabra alguna. Y, no obstante, si te dijese: así como todo caballo es animal, mas no todo animal es caballo, así también toda palabra es signo, mas no todo signo es palabra, creo que no dudarías un momento.

Ad.—Ya entiendo, y asiento completamente, que existe idéntica diferencia entre la palabra en general y un nombre que entre animal y caballo.

10. *Ag.*—¿Sabes también que, cuando decimos animal, una cosa es este nombre trisílabo, que es proferido por la voz, y otra aquello que con él se significa?

Ad.—Ya he anteriormente concedido esto acerca de todos los signos y significables.

Ag.—¿Parécete que todos los signos significan distinta cosa de la que son, como este nombre trisílabo, animal, de ningún modo significa aquello que es él mismo?

Ad.—Ciertamente que no; pues cuando decimos signo, no sólo significa todos los que hay, sino que se significa a sí mismo; porque es una palabra, y, sin duda alguna, todas las palabras son signos.

Ag.—Pues qué, ¿no es verdad que sucede algo semejante en este disílabo, cuando decimos *verbum?* Porque si este disílabo significa todo lo que con algún significado profiere la articulación de la voz, también ha de estar él incluído en esta especie.

Ad.—Dixisti omnino quod me dubitare faciebat.

Aug.—Ne te istud moveat. Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent. Et tamen si tibi dicerem, ut omnis equus animal, non autem omne animal equus est, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil, ut opinor, dubitares.

Ad.—Iam intelligo, et prorsus assentior, hoc interesse inter universale illud verbum et nomen, quod inter animal et equum.

10. *Aug.*—Scisne etiam, cum dicimus: Animal, aliud esse hoc trisyllabum nomen, quod voce prolatum est, aliud id quod significatur?

Ad.—Iam hoc supra concessi de omnibus signis et significabilibus.

Aug.—Num omnia signa tibi videntur aliud significare quam sunt, sicut hoc trisyllabum, cum dicimus: Animal, nullo modo idem significat quod est ipsum?

Ad.—Non sane: nam cum dicimus: Signum, non solum signa caetera quaecumque sunt, sed etiam seipsum significat; est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt.

Aug.—Quid? in hoc disyllabo cum dicimus: Verbum, nonne tale aliquid contingit? Nam si omne quod cum aliquo significatu articulata voce profertur, hoc disyllabo significatur, etiam ipsum hoc genere includitur.

Ad.—Así es.

Ag.—Pues qué, ¿por ventura no tiene asimismo un nombre? Porque significa los nombres de todos los géneros, y él mismo es un nombre del género neutro. ¿O es que, si te preguntase qué parte de la oración es el nombre, podrías acertadamente responderme sino diciendo nombre?

Ad.—Verdad es.

Ag.—Por tanto, hay signos que, entre las otras cosas que significan, se significan a sí mismo.

Ad.—Sí.

Ag.—¿Crees que este signo cuatrisílabo, cuando decimos *coniunctio* (conjunción), pertenece a esta categoría?

Ad.—De ninguna manera; porque las cosas que significa no son nombres, mientras que él es nombre.

CAPITULO V

Signos recíprocos

11. *Ag.*—Has discurrido bien; ahora ve si se encuentran signos que se signifiquen recíprocamente, de tal manera que, como aquél significa a éste, así éste signifique a aquél; pues este cuatrisílabo, cuando decimos *coniunctio*, y aquellas palabras que éste significa, cuando decimos *si*, *o*, *pues*, *sino*, *luego*, *porque* y otras semejantes, no tienen una significación mutua, porque aquella sola palabra significa todas éstas; mas no hay ninguna entre estas últimas que pueda significar aquel cuatrisílabo.

Ad.—Ita est.

Aug.—Quid? nomen nonne similiter habet? Nam et omnium generum nomina significat, et ipsum nomen generis neutri nomen est. An, si ex te quaererem quae pars orationis nomen, posses mihi respondere recte, nisi nomen?

Ad.—Verum dicis.

Aug.—Sunt ergo signa quae inter alia quae significant et seipsa significent.

Ad.—Sunt.

Aug.—Num tale tibi videtur hoc quadrisyllabum signum cum dicimus: Coniunctio?

Ad.—Nullo modo: nam ea quae significat, non sunt nomina; hoc autem nomen est.

CAPUT V

Signa mutua

11. *Aug.*—Bene attendisti: nunc illud vide, utrum inveniantur signa quae se invicem significent, ut quemadmodum hoc ab illo, sic illud ab hoc significetur: non enim ita sunt inter se hoc quadrisyllabum, cum dicimus: Coniunctio, et illa quae ab hoc significantur, cum dicimus: Si, vel, nam, namque, nisi, ergo, quoniam, et similia; nam haec illo uno significantur, nullo autem horum unum illud quadrisyllabum significatur.

Ad.—Lo veo, y deseo conocer qué signos sean estos cuya significación es recíproca.

Ag.—¿Ignoras entonces que, al decir palabra y nombre, decimos dos nombres?

Ad.—Lo sé.

Ag.—¿Eh? ¿Ignoras que, al decir nombre y palabra, decimos dos nombres?

Ad.—También sé esto.

Ag.—¿Sabes, pues, que tanto puede una palabra significar a un nombre como un nombre a una palabra?

Ad.—Estoy conforme.

Ag.—¿Puedes decir la diferencia que hay entre ellos, exceptuada su diversidad en la escritura y pronunciación?

Ad.—Tal vez pueda, porque veo que es lo mismo que poco ha dije. Cuando decimos palabras, significamos todo lo que profiere con algún significado la articulación de la voz; de consiguiente, todo nombre, y el mismo término nombre, es una palabra; mas no toda palabra es nombre, aunque sea nombre el término palabra.

12.—*Ag.*—¿Y si alguno te afirma y prueba que, así como todo nombre es una palabra, así toda palabra es un nombre, podrás encontrar en qué se diferencian, además del distinto sonido de sus letras?

Ad.—No podré, y juzgo que no hay ninguna diferencia.

Ag.—Y si todo aquello que con algún significado profiere la articulación de la voz son palabras y nombres, mas son

Ad.—Video, et quaenam signa sint se invicem significantia, cupio cognoscere.

Aug.—Tu ergo nescis cum dicimus: Nomen et verbum, duo verba nos dicere?

Ad.—Scio.

Aug.—Quid? illud nescis, cum dicimus: Nomen et verbum, duo nomina nos dicere?

Ad.—Id quoque scio.

Aug.—Scis igitur tam nomen verbo, quam etiam verbum nomine significari.

Ad.—Assentior.

Aug.—Potesne dicere, excepto eo quod diverse scribuntur et sonant, quid inter se differant?

Ad.—Possum fortasse; nam id esse video quod paulo ante dixi. Verba enim cum dicimus, omne quod articulata voce cum aliquo significatu profertur, significamus; unde omne nomen, et ipsum cum dicimus: Nomen, verbum est: at non omne verbum nomen est, quamvis nomen sit, cum dicimus: Verbum.

12. *Aug.*—Quid, si quisquam tibi affirmet et probet, ut omne nomen verbum est, ita omne verbum nomen esse? poterisne invenire quid distent, praeter diversum in litteris sonum?

Ad.—Non potero, nec omnino distare aliquid, puto.

Aug.—Quid, si omnia quidem quae voce articulata cum aliquo significatu proferuntur, et verba sunt et nomina; sed tamen alia de causa

por una razón palabras y por otra nombres, ¿no habrá ninguna diferencia entre un nombre y una palabra?

Ad.—No entiendo cómo pueda ser esto.

Ag.—Por lo menos entiendes que toda cosa colorada es visible, y que toda cosa visible es colorada, aunque estas dos palabras signifiquen distinta y diferentemente.

Ad.—Entiendo.

Ag.—Si esto es así, consiguientemente toda palabra es nombre y todo nombre palabra, aunque estos dos nombres o dos palabras, esto es, los términos nombre y palabra, tengan diferente significación.

Ad.—Ya veo que puede darse esto, mas espero me muestres cómo sucede.

Ag.—Adviertes, según creo, que todo lo que, significando algo, brota mediante la articulación de la voz, hiere el oído para despertar la sensación y se transmite a la memoria para dar el conocimiento.

Ad.—Lo advierto.

Ag.—Por tanto, suceden dos cosas cuando proferimos algo con semejante voz.

Ad.—Así es.

Ag.—¿Por qué una de estas dos cosas ha sido llamada *verbum* (palabra) y la otra *nomen* (nombre)? ¿No es por la razón de que el término *verbum* se deriva de *verberare* (herir) y el término *nomen* se deriva de *noscere* (conocer), visto que el primero se dirige al oído y el segundo al espíritu?

13. *Ad.*—Asentiré a ello cuando me muestres cómo podemos llamar con rectitud nombres a todas las palabras?

verba et alia de causa nomina sunt? nihilne distabit inter nomen et verbum?

Ad.—Quomodo istud sit non intelligo.

Aug.—Hoc saltem intelligis, omne coloratum visibile esse, et omne visibile coloratum, quamvis haec duo verba distincte differenterque significent.

Ad.—Intelligo.

Aug.—Quid si ergo ita et omne verbum nomen, et omne nomen verbum est, quamvis haec ipsa duo nomina, vel duo verba, id est nomen et verbum, differentem habeant significationem?

Ad.—Iam video posse id accidere: sed quomodo id accidat, exspecto ut ostendas.

Aug.—Omne quod cum aliquo significatu articulata voce prorumpit, animadvertis, ut opinor, et aurem verberare, ut sentiri; et memoriae mandari, ut nosci possit.

Ad.—Animadverto.

Aug.—Duo ergo quaedam contingunt cum aliquid tali voce proferimus.

Ad.—Ita est.

Aug.—Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt verba, ex altero nomina; verba scilicet a verberando, nomina vero a noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo vocari meruerit?

13. *Ad.*—Concedam, cum ostenderis quomodo recte possimus omnia verba nomina dicere.

Ag.—Es fácil, pues creo que has aprendido y retenido que el pronombre es llamado así porque está en lugar del mismo nombre, y, sin embargo, expresa una realidad con un significado menos pleno que el nombre. Pues, según creo, así lo definió el autor que has recitado en gramática: «Pronombre es una parte de la oración que, usada en lugar del nombre, significa lo mismo que éste, aunque con menos fuerza.»

Ad.—Lo recuerdo y lo apruebo.

Ag.—Ves, por tanto, que, según esta definición, no podemos usar los pronombres más que por los nombres y para reemplazarlos, como cuando decimos: este hombre, el mismo rey, la misma mujer, este oro, aquella plata; los términos *éste, el mismo, la misma, éste, aquélla*, son pronombres; *hombre, rey, mujer, oro, plata*, son nombres, los cuales significan las cosas con más fuerza que aquéllos.

Ad.—Lo veo y ve avengo a ello.

Ag.—Ahora enúnciame algunas conjunciones, las que tú quieras.

Ad.—*Porque, y, pues, sino.*

Ag.—¿Parécete que todas estas cosas, que has dicho, son nombres?

Ad.—De ninguna manera.

Ag.—¿Crees que, al menos, he hablado correctamente empleando los términos: todas estas cosas que has dicho?

Ad.—Completamente bien; y ahora entiendo de qué modo me has mostrado que yo enuncié nombres, pues de otra manera no se hubiera podido decir: todas estas cosas. Mas temo que me parezca que has hablado bien, porque no puedo negar que estas cuatro conjunciones sean también palabras,

Aug.—Facile est: nam credo te accepisse ac tenere pronomen dictum, quod pro ipso nomine valeat, rem tamen notet minus plena significatione quam nomen. Nam, ut opinor, definivit ille ita, quem grammatico reddidisti: Pronomen est pars orationis, quae pro ipso posita nomine, minus quidem plene, idem tamen significat.

Ad.—Recordor et probo.

Aug.—Vides igitur secundum hanc definitionem nullis nisi nominibus servire, et pro his solis poni posse pronomina, velut cum dicimus: Hic vir, ipse rex, eadem mulier, hoc aurum, illud argentum: hic, ipse, eadem, hoc, illud, pronomina esse; vir, rex, mulier, aurum, argentum, nomina, quibus plenius quam illis pronominibus res significatae sunt.

Ad.—Video et assentior.

Aug.—Tu ergo nunc mihi paucas coniunctiones quaslibet enuntia.

Ad.— Et, que, at, atque.

Aug.—Haec omnia quae dixisti, nonne tibi videntur esse nomina?

Ad.—Non omnino.

Aug.—Ego saltem tibi recte locutus videor, cum dicerem: Haec omnia quae dixisti?

Ad.—Recte prorsus; et iam intelligo quam mirabiliter ostenderis me nomina enuntiasse: non enim aliter de his recte dici potuisset: Haec omnia. Sed enim vereor adhuc, ne propterea mihi recte locutus videaris,

y porque se puede decir de la misma manera, correctamente, todas estas cosas y todas estas palabras. Y si me preguntas a qué parte del discurso corresponde esta expresión, *palabra*, responderé que es un nombre. He aquí por qué, tal vez, añadiste el pronombre a este nombre, para que tu expresión fuese correcta.

14. *Ag.*—*Te engañas muy agudamente; mas, para que* dejes de engañarte, presta atención aún más agudamente a lo que voy a decir, si es que puedo decirlo como yo quiero; porque tan intrincado es hablar de las palabras con palabras como entrelazar y frotar unos dedos con otros; en la cual operación apenas hay alguno que conozca, si no es el que la ejecuta, qué dedos son los que pican y cuáles los que procuran calmar el prurito.

Ad.—Pues me tienes aquí con toda el alma, porque esta semejanza me ha vuelto muy atento.

Ag.—Ciertamente que pronuncio palabras y que éstas constan de sílabas.

Ad.—Así es.

Ag.—Así, pues, haciendo principalmente uso de la autoridad, que es para nosotros venerabilísima, cuando el apóstol Pablo dice: «No había en Cristo el *sí* y el *no*, sino solamente en El había el *sí*», no creo se ha de pensar que estas tres letras, enunciadas cuando decimos *est* (sí), existieron en Cristo, sino lo que ellas significan.

Ad.—Verdad es.

Ag.—Comprendes, por tanto, que el que dijo: «El *sí* existía en El», quiso decir solamente que se llama *sí* lo que existía

quod has quatuor coniunctiones etiam verba esse non nego; ut ideo de his recte dici potuerit: Haec omnia, quoniam recte dicitur: Haec verba omnia. Si autem a me quaeras quae sit pars orationis Verba, nihil aliud respondebo quam Nomen. Quare huic nomini fortasse pronomen adiunctum est, ut illa recta esset locutio tua.

14. *Aug.*—*Acute quidem falleris, sed ut falli desinas, actius attende* quod dicam, si tamen id dicere, ut volo, valuero: nam verbis de verbis agere tam implicatum est, quam digitos digitis inserere et confricare; ubi vix dignoscitur, nisi ab eo ipso qui id agit qui digiti pruriant, et qui auxilientur prurientibus.

Ad.—En toto animo adsum, nam ista haec similitudo me intentissimum fecit.

Aug.—Verba certe sono, et litteris constant.

Ad.—Ita est.

Aug.—Ergo ut ea potissimum auctoritate utamur, quae nobis charissima est, cum ait Paulus apostolus: *Non erat in Christo Est et Non, sed Est in illo erat*[1], non opinor, putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus cum dicimus, *est,* fuisse in Christo, sed illud potius quod istis tribus litteris significatur.

Ad.—Verum dicis.

Aug.—Intelligis igitur eum qui ait: *Est in illo erat,* nihil aliud di-

[1] 2 Cor. 1,19.

en El; como, si hubiera dicho la virtud existía en Cristo, no se entendería haber dicho otra cosa que llámase *virtud* lo que había en El; no fuera que creyésemos que estas dos sílabas que enunciamos cuando decimos *virtud*, existieron en El, y no lo que ellas significan.

Ad.—Lo entiendo y soy de tu parecer.

Ag.—¿Qué? ¿No entiendes que no hay diferencia en que uno digo: «se llama virtud» o «se nombra virtud»?

Ad.—Está claro.

Ag.—Pues así es de claro que se puede decir indistintamente: *sí* se llama o *sí* se nombra lo que en Cristo había.

Ad.—Veo que aquí tampoco hay ninguna diferencia.

Ag.—¿Ves ya también lo que quiero mostrar?

Ad.—Aún no.

Ag.—¿No ves que nombre es aquello con que una cosa se llama?

Ad.—No hay cosa para mí más clara.

Ag.—Ves, por tanto, que *sí* (est) es nombre, puesto que lo que había en Cristo se llama *sí.*

Ad.—No puedo negarlo.

Ag.—Mas si te preguntase a qué parte del discurso pertenece la expresión *est*, no creo me dijeses que es nombre, sino verbo, aun después de habernos mostrado la razón que es nombre.

Ad.—Así es, ni más ni menos, como tú dices.

Ag.—¿Dudas todavía que otras partes de la oración son nombres, consideradas del mismo modo que hemos enseñado?

xisse quam Est appellatur quod in illo erat: tanquam si dixisset: Virtus in illo erat; non utique aliud dixisse acciperetur, nisi virtus appellatur quod in illo erat: ne duas istas syllabas quas enuntiamus, cum dicimus: Virtus, et non illud quod his duabus syllabis significatur, in illo fuisse arbitraremur.

Ad.—Intelligo ac sequor.

Aug.—Quid? illud nonne intelligis etiam nihil interesse utrum quisque dicat: Virtus appellatur, an Virtus nominatur?

Ad.—Manifestum est.

Aug.—Ergo ita manifestum est, nihil interesse utrum quis dicat: Est appellatur, an Est nominatur quod in illo erat.

Ad.—Video et hic nihil distare.

Aug.—Iamne etiam vides quid velim ostendere?

Ad.—Nondum sane.

Aug.—Itane tu non vides nomen esse id quo res aliqua nominatur?

Ad.—Hoc plane nihil certius video.

Aug.—Vides ergo, Est nomen esse, siquidem illud quod erat in illo, Est nominatur.

Ad.—Negare non possum.

Aug.—At si ex te quaererem quae sit pars orationis Est; non opinor nomen, sed verbum esse diceres, cum id ratio etiam nomen esse docuerit.

Ad.—Ita est prorsus ut dicis.

Aug.—Num adhuc dubitas alias quoque partes orationis eodem modo, quo demonstravimus, nomina esse?

Ad.—No dudo, puesto que confieso que significa algo. Mas si me preguntases cómo se llaman, esto es, se nombran, cada una de las cosas que significan, no podré responderte sino enunciando aquellas partes de la oración que no llamamos nombres, o mejor, según voy viendo, que nos vemos obligados a llamarlas

15. *Ag.*—¿No tienes nada que oponer, para que no haya alguno que eche por tierra nuestro raciocinio, diciendo que se ha de atribuir al Apóstol autoridad de doctrina y no de palabras, y, por tanto, que el fundamento, en que nuestra persuasión estriba, no es tan firme como creemos, pues puede suceder que Pablo, no obstante la pureza de su vida y de su doctrina, haya hablado con menos rectitud al decir: «El *sí* era en Cristo; tanto más cuanto él mismo se confiesa indocto en el lenguaje»? ¿Cómo piensas que se puede refutar este argumento?

Ad.—Nada tengo que oponer, y te ruego que busques a alguno de aquellos a quienes se reconoce un gran conocimiento de las palabras, con cuya autoridad consigas mejor lo que deseas.

Ag.—Juzgas que la razón, sin el testimonio de la autoridad, no tiene fuerza para demostrar que todas las partes de la oración significan algo, y que esa cosa se llama según su significado, y si se llama, también se nombra, y si se nombra, nombrarse ha con algún nombre, y, no obstante, esto se comprende fácilmente examinando las diversas lenguas. Porque ¿quién no ve que los griegos, preguntados qué nombre dan a lo que nosotros llamamos quién *(quis)*, han de responder τίς; preguntados cómo llaman a lo que nosotros quiero

Ad.—Non dubito, quandoquidem fateor ea significare aliquid. Si autem res ipsae quas significant, quid singulae appellentur, id est nominentur, interroges; respondere non possum, nisi eas ipsas partes orationis, quas nomina non vocamus, sed, ut cerno, vocare convincimur.

15. *Aug.*—Nihilne te movet, ne quis existat qui nostram istam rationem labefactet dicendo, Apostolo non verborum, sed rerum auctoritatem esse tribuendam; quamobrem fundamentum persuasionis huius non tam esse firmum quam putamus: fieri enim posse ut Paulus quamquam vixerit praeceperitque rectissime, minus tamen recte locutus sit, cum ait: *Est in illo erat;* praesertim cum se ipse imperitum sermone fateatur? [2] quo tandem modo istum refellendum arbitraris?

Ad.—Nihil habeo quod contradicam, et te oro ut aliquem de illis reperias, quibus verborum notitia summa conceditur, cuius auctoritate potius id quod cupis efficias.

Aug.—Minus enim tibi videtur idonea, remotis auctoritatibus, ipsa ratio, qua demonstratur omnibus partibus orationis significari aliquid, et ex eo appellari; si autem appellari, et nominari; si nominari, nonne utique nominari: quod in diversis linguis facillime iudicatur. Quis enim non videat, si quaeras quid graeci nominent quod nos nominamus Quis, responderi τίς; quid graeci nominent quod nos nominamus Volo,

[2] 2 Cor. 11,6.

(volo), han de contestar θέλω; preguntados cómo llaman lo que nosotros bien *(bene)*, responderán καλῶς; preguntados cómo llaman lo que nosotros escrito *(scriptum)*, han de responder τὸ γεγραμμένον; cómo llaman lo que nosotros y *(et)*, han de responder καὶ; cómo llaman lo que nosotros de *(ab)*, han de contestar ἀπὸ; preguntados cómo llaman lo que nosotros ¡ay! *(heu)*, han de responder οἴ; y quién ve que en todas estas partes de la oración que acabo de enunciar ha hablado correctamente el que preguntó? Lo que sería imposible si esas partes no fuesen nombres. Ahora bien, pudiendo comprender de este modo, sin ninguna autoridad de los elocuentes, que el apóstol Pablo ha hablado correctamente, ¿qué necesidad tenemos de buscar la opinión de un autor para corroborar la nuestra?

16. Mas a fin de que ningún tardo de entendimiento o de mala voluntad esté en sus trece todavía, y afirme que no cederá de ningún modo, sino con la autoridad de aquellos a quienes la voz común atribuye las leyes de las palabras, ¿quién podrá haber, entre los escritores latinos, de más autoridad que Cicerón? Pues éste, en sus famosísimas *Verrinas*, llamó nombre a la palabra *coram* (delante de), aunque en aquel lugar sea preposición o adverbio. No obstante, porque puede suceder que yo no entienda perfectamente aquel pasaje, y sea explicado de distinta manera en otra ocasión, ya sea por mí, ya por otro, no me entretengo en pensar a cuál puede corresponder el *sí* (est). Pues los más famosos maestros en el arte de la discusión enseñan que la perfecta oración consta de nombre y de verbo, la cual puede ser afirmativa o negativa; esta misma clase es llamada por Tulio proposición en un pasaje; y cuando el verbo está en tercera persona, dicen que el nombre debe estar en nominativo, concertando con ella; y dicen bien; porque,

responderi θέλω; quid graeci nominent quod nos nominamus Bene, responderi καλῶς; quid graeci nominent, quod nos nominamus Scriptum, responderi τὸ γεγραμμένον; quid graeci nominent quod nos nominamus Et, responderi καὶ; quid graeci nominent quod nos nominamus Ab, responderi ἀπὸ; quid graeci nominent quod nos nominamus Heu, responderi οἴ; atque in his omnibus partibus orationis, quas nunc enumeravi, recte loqui eum qui sic interroget; quod, nisi nomina essent, fieri non posset? Hac ergo ratione Paulum apostolum recte locutum esse, cum remotis omnium eloquentium auctoritatibus obtinere possimus; quid opus est quaerere cuius persona sententia nostra fulciatur?

16. Sed ne quis tardior aut imprudentior nondum cedat, asseratque, nisi illis auctoribus, quibus verborum leges consensu omnium tribuuntur, nullo modo esse cessurum; quid in latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest? At hic in suis nobilissimis orationibus quas Verrinas vocant, Coram, praepositionem, sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit. Verumtamen quia fieri potest ut ego illum locum minus bene intelligam, exponaturque alias aliter, vel a me vel ab alio; est ad quod responderi posse nihil puto. Tradunt enim nobilissimi disputationum magistri, nomine et verbo plenam constare sententiam, quae affirmari negarique possit: quod genus idem Tullius quodam loco pronuntiatum vocat: et cum verbi tertia persona est, nominativum cum

si reflexionas conmigo sobre eso, conocerás, según creo, que hay dos proposiciones cuando decimos: el hombre está sentado, el caballo corre.

Ad.—Lo conozco.

Ag.—¿Ves que en cada una de ellas hay un nombre: hombre y caballo; y en cada una, asimismo, un verbo: está sentado y corre?

Ad.—Lo veo.

Ag.—Luego si dijera solamente: está sentado, o corre, con muchísima razón me preguntarías quién o qué cosa, para yo responderte: un hombre, o un caballo, o un animal, o cualquier otra cosa que pudiese completar por un nombre la proposición enunciada por el verbo, esto es, aquella oración que puede ser afirmativa o negativa.

Ad.—Entiendo.

Ag.—Atiende a lo demás, y suponte que vemos algo allá a lo lejos, y no sabemos si es un animal o una piedra, u otra cosa, y que yo te digo: porque es un hombre, es un animal; ¿no hablaría temerariamente?

Ad.—Muy temerariamente, pero no lo dirías tan temerariamente si dijeses: si es hombre, es animal.

Ag.—Hablas con razón; así, pues, me gusta el *si* en tu frase; también a ti te agrada; y a ambos nos desagrada el *porque* de la mía.

Ad.—Estoy conforme.

Ag.—Examina si estas dos frases son proposiciones completas: agrada el *sí*, desagrada el *porqué*.

Ad.—Completas de todo punto.

ea casum nominis aiunt esse oportere; et recte aiunt: quod mecum si consideres, velut cum dicimus: Homo sedet, Equus currit, agnoscis, ut opinor, duo esse pronuntiata.

Ad.—Agnosco.

Aug.—Cernis in singulis singula esse nomina, in uno homo, in altero equus; et verba singula, in uno sedet, in altero currit?

Ad.—Cerno.

Aug.—Ergo si dicerem, sedet tantum, aut currit tantum, recte a me quaereres, quis vel quid; ut responderem: Homo, vel equus, vel animal, vel quodlibet aliud, quo possit nomen redditum verbo implere pronuntiatum, id est illam sententiam quae affirmari et negari potest.

Ad.—Intelligo.

Aug.—Attende caetera, et finge nos videre aliquid longius, et incertum habere utrum animal sit an saxum, vel quid aliud, meque tibi dicere: Quia homo est, animal est; nonne temere dicerem?

Ad.—Temere omnino: sed non temere plane diceres: Si homo est, animal est.

Aug.—Recte dicis. Itaque in locutione tua placet mihi Si; placet et tibi: utrique autem nostrum in mea displicet Quia.

Ad.—Assentior.

Aug.—Vide iam utrum istae duae sententiae plena pronuntiata sint: Placet Si, displicet Quia.

Ad.—Plena omnino.

Ag.—Vamos, dime ahora cuáles son verbos y cuáles nombres.

Ad.—Creo que los verbos son *agrada* y *desagrada;* y nombres, ¿qué otra cosa pueden serlo que *sí* y *porqué?*

Ag.—Luego ya está suficientemente probado que estas dos conjunciones son nombres.

Ad.—Sí, suficientemente.

Ag.—¿Puedes por ti mismo demostrar lo mismo en las demás partes de la oración, según esta regla?

Ad.—Puedo.

CAPITULO VI

Signos que se significan a sí mismos

17. *Ag.*—Dejemos ya esto, y dime si te parece que, así como hemos notado que todas las palabras son nombres y todos los nombres palabras, así también todos los nombres son vocablos y todos los vocablos nombres.

Ad.—No veo que entre estas diversas cosas haya otra diferencia que el diferente sonido de las letras.

Ag.—Ni yo por ahora te contradigo, aunque no faltan quienes las distinguen en la significación, y cuyo parecer no es necesario que consideremos ahora. Pero ciertamente te das cuenta que hemos llegado a los signos que se significan mutuamente, no diferenciándose más que en el sonido y que se significan a sí mismos con las restantes partes de la oración.

Aug.—Age nunc, dic mihi quae ibi sint verba, quae nomina.

Ad.—Verba ibi video esse, placet, et, displicet: nomina vero quid aliud quam, si, et, quia?

Aug.—Has ergo duas coniunctiones etiam nomina esse satis probatum est.

Ad.—Prorsus satis.

Aug.—Potesne ipse per te in aliis partibus orationis hoc idem ad eamdem regulam docere?

Ad.—Possum.

CAPUT VI

Signa sui significativa

17. *Aug.*—Transeamus ergo hinc, et iam dic mihi utrum sicut omnia verba nomina, et omnia nomina verba esse comperimus, ita tibi et omnia nomina vocabula, et omnia vocabula nomina esse videantur.

Ad.—Plane inter haec quid distet praeter diversum syllabarum sonum non video.

Aug.—Nec ego interim resisto, quanquam non desint qui etiam significatione ista discernunt, quorum sententiam modo considerare non opus est. Sed certe animadvertis ad ea iam signa nos pervenisse, quae se invicem significent, nulla praeter sonum distantia, et quae seipsa significent cum caeteris omnibus partibus orationis.

Ad.—No lo entiendo.

Ag.—Luego no entiendes que el nombre está significado por el vocablo, y el vocablo por el nombre; y esto de tal modo, que en nada se diferencien si no es en el sonido de las letras, al menos para el nombre tomado de una manera general; porque del nombre tomado de una manera particular decimos que está entre las ocho partes de la oración, de modo que no contenga las otras siete.

Ad.—Entiendo.

Ag.—Pues esto es lo que he expresado al decir que el vocablo y el nombre se significan recíprocamente.

18. *Ad.*—Lo sé; mas te pregunto qué has querido decir con estas palabras: «Que también se significan a sí mismos con las otras partes de la oración.»

Ag.—¿No nos ha mostrado el anterior raciocinio que todas las partes de la oración pueden llamarse nombres y vocablos, esto es, que pueden ser significadas por un nombre y un vocablo?

Ad.—Así es.

Ag.—Si te pregunto cómo llamas al mismo nombre, esto es, al sonido expresado con las dos sílabas *nombre,* ¿no me responderás correctamente: *nombre?*

Ad.—Correctamente.

Ag.—¿Acaso se significa así este signo que enunciamos con cuatro sílabas, cuando decimos: *coniunctio* (conjunción)? Porque este nombre no puede ser contado entre las palabras que significa.

Ad.—Lo admito bien.

Ad.—Non intelligo.

Aug.—Non ergo intelligis et nomen vocabulo et vocabulum nomine significari; et ita ut praeter sonum litterarum nihil intersit, quantum ad generale nomen pertinet: nam et speciale nomen dicimus, quod inter octo partes orationis ita est, ut alias septem non contineat.

Ad.—Intelligo.

Aug.—At hoc est quod dixi, se invicem significare vocabulum et nomen.

18. *Ad.*—Teneo, sed quaero quid dixeris: Cum etiam seipsa significant cum aliis partibus orationis.

Aug.—Nonne superior ratio docuit nos, omnes partes orationis, et nomina posse dici et vocabula, id est et nomine et vocabulo posse significari?

Ad.—Ita est.

Aug.—Quid? ipsum nomen, id est sonum istum duabus syllabis expressum, si ex te quaeram quid appelles, nonne recte mihi respondebis: Nomen?

Ad.—Recte.

Aug.—Num ita se significat hoc signum quod quatuor syllabis enuntiamus cum dicimus: Coniunctio? Hoc enim nomen inter illa quae significat, numerari non potest.

Ad.—Recte accipio.

Ag.—Esto es lo que se ha dicho al decir que el nombre se significa con los otros que él significa, lo cual debes entender por ti mismo acerca del vocablo.

Ad.—Ya me es fácil entenderlo; mas ahora se me ocurre que el nombre se toma de una manera general y de una manera particular, y el vocablo no se cuenta entre las ocho partes de la oración; por lo cual paréceme que es ésta otra diferencia, además del distinto sonido.

Ag.—Pues qué, ¿juzgas que hay otra diferencia entre *nomen* (nombre) y ὄνομα que el sonido, por el cual también se distinguen las lenguas latina y griega?

Ad.—No veo otra diferencia.

Ag.—Hemos, pues, llegado a los signos que se significan a sí mismos y unos a los otros, y lo que éste significa, también aquél, y que no se diferencian sino en el sonido; en efecto, hemos encontrado ahora esta cuarta categoría, porque las tres anteriores dicen relación al nombre y a la palabra.

Ad.—Ya hemos llegado.

CAPITULO VII

Epílogo de los anteriores capítulos

19. *Ag.*—Quisiera que me resumieses todo lo que hemos ya descubierto en nuestra discusión.

Ad.—Lo haré según mis fuerzas. Recuerdo que lo primero que hemos buscado durante algún tiempo ha sido el porqué de hablar, y hemos encontrado que hablamos para enseñar o

Aug.—Id est quod dictum est nomen seipsum significare cum aliis quae significat; quod etiam de vocabulo licet per teipsum intelligas.

Ad.—Iam facile est: sed illud mihi nunc venit in mentem, nomen et generaliter et specialiter dici; vocabulum autem inter octo partes orationis non accipi: quare hoc quoque inter se praeter diversum sonum differre arbitror.

Aug.—Quid? nomen et ὄνομα distare inter se aliquid putas praeter sonum, quo etiam linguae discernuntur latina atque graeca?

Ad.—Hic vero nihil aliud intelligo.

Aug.—Perventum est ergo ad ea signa quae et seipsa significent, et aliud ab alio invicem significetur, et quidquid ab uno hoc et ab alio; et nihil praeter sonum inter se differant: nam hoc quartum modo invenimus; tria enim superiora, et de nomine et verbo intelliguntur.

Ad.—Omnino perventum.

CAPUT VII

Epilogus praecedentium capitum

19. *Aug.*—Iam quae sermocinando invenerimus, velim recenseas.

Ad.—Faciam quantum possum. Nam primo omnium recordor aliquandiu nos quaesisse quam ob causam loquamur, inventumque esse

para recordar, puesto que, cuando preguntamos, el fin que nos proponemos es que aquel a quien interrogamos aprenda qué queremos nosotros oír; hemos añadido que el canto, que parécenos hacerlo por delectación, no es propiamente un lenguaje, y que en la oración a Dios, a quien no podemos pensar que se le enseñe o recuerde algo, nuestras palabras tienen la eficacia de recordarnos a nosotros mismos o despertar el recuerdo en los otros o de instruirlos. Después, determinado bastantemente que las palabras no son otra cosa que signos, y que las cosas que nada significan no pueden serlo, presentaste un verso, a fin de que yo intentase mostrar el significado de cada palabra, el cual era como sigue: «Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.» No encontrábamos la significación de la segunda palabra, aunque ella sea muy conocida y empleada. Y, pareciéndome que no inútilmente la intercalamos al hablar, sino que más bien con ella enseñamos algo al que escucha, convinimos en que designaba tal vez la afección de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca; respondísteme tú ciertamente; mas, evitando por broma no sé qué profundidad de la cuestión, dejástela para dilucidarla en otro tiempo, y no vayas a creer que me he olvidado de tu promesa. Después, como yo me apresurase a exponer la tercera palabra del verso, me inducías a que mostrase, más que otra palabra cuyo valor fuese idéntico, la cosa misma que significaban las palabras. Y habiendo yo dicho que esto no podía hacerse por el discurso, dimos en aquellas cosas que se muestran con el dedo a los que preguntan. Yo pensaba que estas cosas eran todas las corporales, pero vimos que eran sólo las visibles. De aquí,

docendi commemorandive gratia nos loqui, quandoquidem nec cum interrogamus, aliud agimus quam ut ille qui interrogatur discat quid velimus audire; et in cantando quod delectationis causa facere videmur, non sit proprium locutionis; in orando Deo, quem doceri aut commemorari existimare non possumus, id verba valeant, ut vel nos ipsos commonefaciamus, vel alii commoneantur doceanturve per nos. Deinde cum satis constitisset verba nihil aliud esse quam signa; ea vero quae non aliquid significent, signa esse non posse, proposuisti versum, cuius verba singula quid significarent, conarer ostendere: is autem erat: «Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui»[1]. Cuius secundum verbum quamvis notissimum et manifestissimum, quid tamen significaret, non reperiebamus. Cumque mihi videretur non frustra nos id in loquendo interponere, sed quod eo aliquid doceamus audientem; ipsam mentis affectionem, cum rem quam quaerit, non esse invenit, vel invenisse se putat, hoc verbo fortasse indicari, respondisti tu quidem; sed tamen nescio quam profunditatem quaestionis ioco evitans, in aliud tempus illustrandam distulisti: nec me debiti quoque tui oblitum putes. Inde tertium in versu verbum cum satagerem exponere, urgebar abs te, ut non verbum aliud quod idem valeret, sed rem ipsam potius quae per verba significaretur ostenderem. Cumque id sermocinantibus nobis fieri non posse dixissem, ventum est ad ea quae interrogantibus digito monstrantur.

[1] *Aeneid.* 1.2 v.659.

no sé de qué modo, pasamos a los sordos y bufones, los cuales significan con el gesto y sin palabras no sólo lo que se puede ver, sino mucho y casi todo lo que nosotros hablamos; por donde encontramos que los mismos gestos son signos. Entonces comenzamos a examinar cómo podríamos mostrar sin ninguna clase de signos las cosas mismas que se significan por signos, puesto que con un signo denotamos una pared, un color y todas las cosas visibles, cuando las mostramos con el dedo. Aquí yo me equivoqué al decir que era una cosa imposible, y quedó, por fin, establecido entre nosotros que podían demostrarse sin signos aquellas cosas que no hacemos en el momento en que somos preguntados, y podemos hacerlas después de la pregunta; y que, sin embargo, la locución no era de esta clase, pues que, si estamos hablando y se nos pregunta qué es locución, evidentemente es por la misma locución por la que se muestra lo que ella es, como se ha visto.

20. Por donde hemos advertido que se muestran unos signos con otros, o con signos otras cosas que no lo son, o también sin signos las cosas que podemos hacer después que se nos pregunta, y tomamos el primero de estos tres casos para considerarlo y esclarecerlo atentamente. En esta discusión se aclaró que hay signos que no pueden ser significados por lo que ellos significan, como, por ejemplo, el cuatrisílabo *coniunctio* (conjunción); y que los hay que pueden ser significados, como, por ejemplo, al decir signo también significamos una palabra, y al decir palabra también denotamos un signo; porque los términos signo y palabra son a la vez dos signos y dos palabras. Y se ha mostrado que, en la especie de signos que

Haec ergo corporalia esse omnia arbitrabar, sed invenimus sola visibilia. Hinc nescio quomodo ad surdos et histriones devenimus, qui non quae sola videri possunt, sed multa praeterea ac prope omnia quae loquimur, gestu sine voce significant; eosdem tamen gestus signa esse comperimus. Tum rursus quaerere coepimus, quomodo res ipsas quae signis significantur, sine ullis signis valeremus ostendere, cum et ille paries, et color et omne visibile, quod intentione digiti ostenditur, signo quodam convinceretur ostendi. Hic ergo errans cum inveniri tale nihil posse dixissem, tandem inter nos constitit, ea posse demonstrari sine signo, quae cum a nobis quaeruntur, non agimus, et post inquisitionem agere possumus; locutionem tamen ex eo non esse genere: siquidem et loquentes cum interrogamur quid sit locutio, istam per seipsam demonstrare facile esse satis apparuit.

20. Ex quo admoniti sumus aut signis signa monstrari, aut signis alia quae signa non sunt, aut etiam sine signo res quas agere post interrogationem possumus: horumque trium primum diligentius considerandum discutiendumque suscepimus. Qua disputatione declaratum est, partim esse signa, qua ab iis signis quae significarent, significari vicissim non possent, ut est hoc quadrisyllabum cum, Coniunctio, dicimus: partim quae possent, ut cum dicimus: Signum, etiam verbum significamus; et cum dicimus: Verbum, etiam signum significamus; nam signum et verbum, et duo signa, et duo verba sunt. In hoc autem genere. quo invicem se signa significant, quaedam non tantum, quaedam

son recíprocos, unos no tienen el mismo valor, otros lo tienen igual y otros, en fin, son idénticos. Pues he aquí que este disílabo que suena cuando decimos *signo* significa sin excepción todo aquello por lo cual se significa cualquier cosa; mas no es signo de todos los signos el término *palabra,* sino sólo de aquellos emitidos por la articulación de la voz. Por donde se ve que, si bien el signo *(signum)* significa la palabra *(verbum)* y la palabra el signo, esto es, aquellas dos sílabas a éstas y éstas a aquéllas, tiene mayor extensión el signo que la palabra; es decir, significan más aquellas dos sílabas que éstas. Al contrario, los términos *palabra* y *nombre,* tomados en su acepción general, tienen un mismo valor. Mostró la razón que todas las partes de la oración son también nombres, porque pueden asociárseles pronombres, y que de todas puede decirse que nombran algo, y que no hay ninguna que, añadiéndole un verbo, no pueda formar una proposición completa. Mas aunque los términos nombre y palabra tengan el mismo valor, puesto que todas las cosas que son palabras son también nombres, no tienen, sin embargo, un valor idéntico, pues hemos hallado en nuestra discusión que por razones diferentes la una se llama palabra y el otro nombre. Hemos visto, en efecto, que la palabra hiere el oído y que el nombre excita el recuerdo en el espíritu; diferencia que expresamos muy claramente en el lenguaje, diciendo: ¿Cuál es el nombre de esta cosa que se quiere grabar en la memoria? En lugar de decir: la palabra de esta cosa. Hemos hallado después términos que no sólo tienen la misma significación, sino que también son idénticos, y entre los cuales no hay otra diferencia que el sonido de las letras, como *nombre* y ὄνομα. Se me había olvidado que en la especie

tantum, quaedam vero etiam idem valere monstratum est. Etenim hoc disyllabum, quod sonat cum dicimus: Signum, prorsus omnia quibus quidque significatur significat: non autem omnium signorum signum est cum dicimus: Verbum, sed tantum eorum quae articulata voce proferuntur. Unde manifestum est, quamvis et verbum signo, et signum verbo, id est et duae istae syllabae illis, et illae istis significentur, plus tamen signum valere quam verbum, plura scilicet illis duabus syllabis, quam istis significantibus. Tantumdem autem valet generale verbum, et generale nomen. Docuit enim ratio omnes partes orationis etiam nomina esse, quod et pronomina his addi possunt, et de omnibus dici potest quod aliquid nominent, et nulla earum sit quae non verbo adiuncto pronuntiatum possit implere. Sed cum tantumdem valeant nomen et verbum, eo quod omnia quae verba sunt, sint etiam nomina; non tamen idem valent. Alia quippe de causa verba, et alia nomina nuncupari, satis probabiliter disputatum est. Siquidem alterum horum ad auris verberationem, alterum ad animi commemorationem notandam esse compertum, vel ex hoc intelligi potest, quod in loquendo rectissime dicimus: Quod est huic rei nomen, rem memoriae mandare cupientes; Quod est autem huic rei verbum, dicere non solemus. Quae vero non solum tantumdem, sed etiam idem omnino significent, et inter quae nihil praeter litterarum distet sonum, nomen et ὄνομα invenimus. Illud sane mihi elapsum erat in hoc genere, in quo invicem se significant, nullum nos

de los signos recíprocos no hemos encontrado ninguno que no se signifique también entre los demás que él significa. No he podido recordar más que esto. Ahora ve tú—el único que creo ha hablado cierto y seguro en este diálogo—si he resumido bien lo que he dicho.

CAPITULO VIII

No se discuten inútilmente estas cuestiones. Asimismo, para responder al que pregunta, se ha de llevar el pensamiento de los signos oídos a las cosas significadas

21. *Ag.*—Bien has recordado, sin duda, todo lo que yo deseaba, y, a decirte la verdad, estas distinciones me parecen mucho más claras ahora que cuando, buscándolas y discutiendo sobre ellas, las sacábamos de no sé qué escondrijos. Mas es difícil decir ahora adónde trato de llegar a vueltas de tanto rodeo. Porque tal vez piensas o que estamos jugando, y que apartamos la consideración de las cosas serias para dirigirla sobre cuestiones pueriles, o que buscamos una pequeña o mediocre utilidad; o, si crees que esta discusión ha de traer algo grande, estás ardiendo en deseos de saberlo o, cuando menos, de oírlo. Yo quisiera creyeses que ni he formado juegos que en algo desdigan—aunque tal vez estemos jugando, mas (en tal caso) no sea considerado en sentido pueril—ni me detengo en cortos o medianos bienes. Y, no obstante, si dijese que hay una vida bienaventurada y eterna, adonde, con la ayuda de Dios, esto es, de la misma Verdad, deseo seamos conducidos

signum comperisse, quod non inter caetera quae significat, se quoque significet. Haec quantum potui, recordatus sum. Tu iam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim.

CAPUT VIII

Non frustra haec disputari. Item signis auditis animum, ut interroganti respondeatur, ad res significatas esse referendum

21. *Aug.*—Satis tu quidem memoriter omnia quae vellem recoluisti; et, ut tibi fatear, multo evidentius mihi nunc videntur ista distincta, quam cum ea inquirendo ac disserendo de nescio quibus latebris ambo erueremus. Sed quonam tantis ambagibus tecum pervenire moliar, difficile dictu est hoc loco. Tu enim fortasse aut ludere nos, et a seriis rebus avocare animum, quasi quibusdam puerilibus quaestiunculis, arbitraris, aut parvam vel mediocrem aliquam utilitatem requirere; aut si magnum quiddam parturire istam disputationem suspicaris, iamiamque id scire sive saltem audire desideras. Ego autem credas velim, neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone, quamvis fortasse ludamus, idque ipsum tamen non puerili sensu aestimandum sit; neque parva bona vel mediocria cogitare. Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eamdemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gra-

por ciertos escalones apropiados a nuestro débil paso, temería aparecer ridículo entrando en este camino tan sublime por el examen de los signos, más bien que de las cosas que ellos representan. Por tanto, me perdonarás si me detengo contigo en consideraciones preliminares, no por jugar, sino por ejercitar las fuerzas y agudeza del entendimiento, con las cuales podamos, a más de soportar, amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada.

Ad.—Antes bien, sigue como has comenzado; que nunca juzgaré despreciar lo que tú pensares hacer o decir.

22. *Ag.*—¡Ea! Consideremos ahora esta categoría en la cual los signos no denotan signos, sino más bien las cosas que hemos llamado *significables*. Y dime, primeramente, si el hombre es hombre.

Ad.—No sé si estás jugando ahora.

Ag.—¿Por qué?

Ad.—Porque juzgas preguntarme si el hombre es otra cosa que hombre.

Ag.—Creo juzgarías que me burlaba también de ti si te preguntase asimismo si la primera sílaba de este nombre es otra cosa que *hom*, y la segunda otra que *bre*.

Ad.—Así es, ni más ni menos.

Ag.—Mas estas dos sílabas unidas forman *hombre*, ¿lo negarás?

Ad.—¿Quién lo podrá negar?

Ag.—Pregunto, pues, si tú eres estas dos sílabas unidas.

Ad.—De ninguna manera; mas ya veo adónde apuntas.

dibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perduci cupiam, vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi coeperim. Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus.

Ad.—Perge potius ut coepisti: nam nunquam ego contemnenda putem quae tu dicenda vel agenda putaveris.

22. *Aug.*—Age, iam ergo illam partem consideremus, cum signis non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus. Et primum dic mihi utrum homo, homo sit.

Ad.—Nunc vero an ludas nescio.

Aug.—Quid ita?

Ad.—Quia quaerendum ex me censes, utrum homo aliud sit quam homo.

Aug.—Ita credo te illudi arbitrareris, si etiam quaererem utrum prima huius nominis syllaba aliud sit quam, ho, et aliud secunda quam, mo.

Ad.—Ita omnino.

Aug.—At istae duae syllabae coniunctae, homo est: an negabis?

Ad.—Quis neget?

Aug.—Quaero ergo, num tu duae istae syllabae coniunctae sis.

Ad.—Nullo modo: sed video quo tendas.

Ag.—Dilo, pues, para que no me tengas por burlón.

Ad.—¿Piensas concluir que no soy hombre?

Ag.—¡Eh! ¿Acaso no piensas lo mismo tú, que has concedido ser verdad todo lo que precede y nos ha traído a esta conclusión?

Ad.—No te diré qué pienso, si no oyere de ti acerca de qué me preguntaste al buscar si el hombre es hombre, si de estas dos sílabas o de lo que significan.

Ag.—Antes bien, responde tú cómo entendiste mi pregunta; porque si es ambigua debiste precaver esto y no responderme antes de estar cierto de qué modo te pregunté.

Ad.—Poco me importa la ambigüedad si respondo a las dos cosas: el hombre es ciertamente hombre; las dos sílabas no son más que dos sílabas, y lo que significa no es otra cosa que aquello que es.

Ag.—Muy bien, ciertamente; mas, ¿por qué has tomado en los dos sentidos lo que hemos llamado hombre, y no las otras cosas de que hemos hablado?

Ad.—¿Con qué me convences de que no haya entendido así lo demás?

Ag.—Para callar otras cosas, si hubieras entendido mi primera pregunta según el sonido de las letras, no me hubieras respondido nada, pues podría parecerte que no había preguntado nada; mas ahora, habiendo pronunciado tres palabras, una de las cuales repetí en el medio, diciendo *utrum homo, homo sit* (si el hombre es hombre), el haber entendido la primera y última palabra, no según los signos, sino conforme a

Aug.—Dicito ergo, ne me contumeliosum putes.

Ad.—Concludi existimas quod homo non sim.

Aug.—Quid, tu non idem existimas, qui omnia superiora ex quibus hoc confectum est, vera esse concedis?

Ad.—Non tibi ego dicam quid existimem, nisi prius abs te audiero, cum quaereres utrum homo, homo sit, de duabus istis syllabis, an de re ipsa quam significant me interrogaveris?

Aug.—Tu potius responde ex qua parte acceperis interrogationem meam: nam si est ambigua, prius hoc cavere debuisti, neque mihi respondere antequam certus fieres quonam modo rogaverim.

Ad.—Quid enim me impediret haec ambiguitas, cum ego ad utrumque responderim; homo enim prorsus homo est; nam et istae duae syllabae nihil aliud sunt quam istae duae syllabae; et id quod significant, nihil aliud est, quam id quod est.

Aug.—Scite hoc quidem: sed cur hoc solum quod dictum est homo, non etiam caetera quae locuti sumus, ad utrumque accepisti?

Ad.—Unde enim convincor quod et caetera non sic acceperim?

Aug.—Ut alia omittam, eam ipsam primam rogationem meam, si totam ex ea parte accepisses, qua syllabae sonant, nihil mihi respondisses; possem tibi enim videri nihil etiam interrogasse: nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetivi dicens utrum homo, homo sit, primum et ultimum verbum, non secundum ipsa signa, sed secun-

lo que éstos significan, señal es manifiesta de que pensaste que habías de responder a la pregunta con certeza y confianza.

Ad.—Es verdad.

Ag.—Mas, ¿por qué te plugo admitir solamente el término hombre según su sonido y según su significado?

Ad.—He aquí que ya admito todo, mas solamente en cuanto a su significado; pues convengo contigo en que no podemos hablar en manera alguna si no fijamos la atención, oídas las palabras, en aquello de que éstas son signos. Por lo cual muestra ahora cómo me he engañado en este modo de raciocinar, cuya conclusión es que yo no soy hombre.

Ag.—No, sino que volveré a preguntarte lo mismo, para que tú mismo veas dónde has caído.

Ad.—Muy bien.

23. *Ag.*—No te preguntaré lo que te había preguntado primeramente, puesto que ya lo has dicho. Por tanto, mira con mayor cuidado si la sílaba *hom* no es otra cosa que *hom* y si la sílaba *bre* no es otra cosa que *bre.*

Ad.—Ciertamente, no veo otra cosa.

Ag.—Mira también si, juntando estas dos sílabas, se hace un *hombre.*

Ad.—De ninguna manera convendré en esto; porque estamos de acuerdo, con razón, en que el signo lleva nuestro espíritu hacia la cosa significada y en que, por consecuencia natural de esta visión, se concede o se niega lo que se habla. Estas dos sílabas, tomadas separadamente, no tienen más significación ni más valor que el sonido que hiere nuestros oídos: por eso concedí que eran lo que sonaron.

dum ea quae his significantur te accepisse, vel hoc solo manifestum est, quod statim certus ac fidens rogationi respondendum putasti.

Ad.—Verum dicis.

Aug.—Cur ergo id tantum quod in medio positum est, et secundum id quod sonat, et secundum id quod significat, te accipere libuit?

Ad.—Ecce iam totum ex ea tantum parte qua significatur accipio: assentior enim tibi, sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa. Quare ostende nunc, quomodo ista ratiocinatione deceptus sim, qua me hominem non esse concluditur.

Aug.—Imo eadem rursus interrogabo, ut ipse invenias ubi lapsus sis.

Ad.—Bene facis.

23. *Aug.*—Illud ergo quod primo quaesieram, quia iam dedisti, non quaeram. Vide igitur diligentius, utrum syllaba, ho, nihil aliud sit quam, ho; et utrum, mo, nihil aliud sit quam, mo.

Ad.—Hic prorsus nihil aliud video.

Aug.—Vide etiam num istis duabus iunctis, homo, fiat.

Ad.—Nequaquam hoc concesserim: placuit enim, et recte placuit, signo dato id quod significatur attendere, et ex eius consideratione vel dare, vel negare quod dicitur. Illae autem separatim enuntiatae syllabae, quia sine ulla significatione sonuerunt, hoc eas esse quod sonuere concessum est.

Ag.—Opinas, pues, y defiendes a capa y espada que no debes responder a las preguntas, a no ser según las cosas significadas por las palabras.

Ad.—No veo por qué ha de repugnar esto, con tal que sean palabras.

Ag.—Quisiera saber cómo responderías a aquel—de quien solemos oír hablar con gozo burlón—que concluyó haber salido un león de la boca de con quien discutía. Pues habiéndole preguntado si lo que hablamos procede de nuestra boca, y no pudiendo el otro negarlo, indujo al hombre con suma facilidad a que pronunciase la palabra león; una vez hecho esto comenzó a burlarse de él pesadamente, diciéndole cómo un hombre bueno podía haber expelido un tan gran animal, puesto que había confesado que todo lo que decimos procede de nuestra boca.

Ad.—Y no era difícil echar por tierra a este socarrón, pues no le concedería yo que todo lo que hablamos de nuestra boca procede. Porque todo lo que hablamos lo significamos; y no procede de la boca del que habla la cosa que se significa, sino el signo con que se significa, a no ser cuando se significan los mismos signos; esta clase ya la hemos tratado poco antes.

24. *Ag.*—De este modo estarías bien preparado para responder a ese adversario; sin embargo, ¿qué me responderás si te pregunto si hombre es nombre?

Ad.—¿Qué responderé sino que es un nombre?

Ag.—¿Qué? ¿Acaso, cuando te veo, veo yo un nombre?

Ad.—No.

Ag.—¿Quieres, pues, que diga lo que sigue?

Aug.—Placet igitur, firmumque animo tenes non respondendum esse interrogationibus, nisi ex iis rebus quae verbis significantur?

Ad.—Non intelligo cur displiceat, si modo verba sint.

Aug.—Vellem scire quomodo illi resisteres, de quo iocantes solemus audire, quod ex eius ore cum quo disputabat, leonem processisse concluserit. Cum enim quaesisset, utrum ea quae loqueremur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare; quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo leonem nominaret: hoc ubi factum est, ridicule insultare coepit et premere, ut quoniam quidquid loquimur, ore nostro exire confessus erat, et leonem se locutum esse nequibat abnuere, homo non malus tam immanem bestiam videretur vomuisse.

Ad.—Minime vero erat arduum scurrae huic resistere, non enim concederem ore nostro exire quodcumque loquimur. Nam quae loquimur, ea significamus; non autem quae res significatur, sed signum quo significatur loquentis ore procedit, nisi cum ipsa signa significantur: quod genus paulo ante tractavimus.

24. *Aug.*—Bene tu quidem hoc modo adversus illum esses paratus: verumtamen mihi quid respondebis, utrum homo nomen sit requirenti?

Ad.—Quid, nisi esse nomen?

Aug.—Quid? cum te video, num nomen video?

Ad.—Non.

Aug.—Visne igitur dicam quod sequitur?

Ad.—No, te lo ruego; pues yo mismo me doy la sentencia de no ser hombre, por haber respondido que es nombre al preguntarme tú si hombre es nombre. Pues habíamos convenido en que es de la cosa significada que se puede afirmar o negar lo que se dice.

Ag.—Mas paréceme que no sin motivo diste en esta respuesta, porque es la ley de la razón, escrita en el fondo de nuestro espíritu, que ha despertado tu atención. Si te preguntase qué es el hombre, seguramente responderías que un animal; y si te preguntase qué parte de la oración es hombre, no podrías de ningún modo responder rectamente sino diciendo que nombre; por lo cual, como se ve que hombre es nombre y es animal, lo primero se dice considerando el signo, y lo segundo, lo que el signo significa. Por tanto, al que pregunte si hombre es nombre, no le responderé sino que lo es; bastante da a entender que quiere oírlo considerado en cuanto signo. Mas si pregunta si es animal, asentiré más fácilmente. Y si preguntase solamente qué es el hombre—no diciendo si nombre o animal—, en virtud de esta regla de lenguaje ya convenida, que el espíritu se dirige hacia las cosas que significan las sílabas, se responderá sencillamente que es un animal, o se recitará toda la definición, esto es, animal racional y mortal. ¿No te parece?

Ad.—Claro que me parece; pero ¿cómo eludiremos aquella conclusión tan afrentosa, según la cual se infiere que no somos hombres, pues hemos concedido que es nombre?

Ag.—¿Cómo, sino demostrando que ella no ha sido deducida conforme al sentido atribuído a la cuestión cuando asen-

Ad.—Ne quaeso; nam mihi ipse renuntio, me hominem non esse, qui nomen esse responderim, cum homo utrum nomen esset inquireres. Iam enim placuerat, ex ea re quae significaretur, aut assentiri, aut negare quod dicitur.

Aug.—At mihi videtur non te frustra in hanc responsionem decidisse; nam vigilantiam tuam mentibus nostris indita ipsa lex rationis evicit: nam si quaererem quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaererem quae pars orationis esset homo, nullo modo posses recte respondere nisi nomen: quamobrem cum homo et nomen, et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat. Qui ergo quaerit utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam: satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quaerit utrum animal sit, multo proclivius annuam: quoniam si tacens et nomen et animal, tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id quod duabus syllabis significatur, animus curreret; neque quidquam responderetur nisi animal, vel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale: an tibi non videtur?

Ad.—Prorsus videtur: sed cum esse nomen concesserimus, quomodo illam conclusionem nimis contumeliosam evitabimus, qua nos homines non esse conficitur?

Aug.—Quomodo putas, nisi docendo non ex ea parte illatam, qua in-

tíamos al que preguntaba? O si confiesa que la infirió conforme a este sentido, no hemos de temer la conclusión; ¿he de temer confesar que yo no soy hombre, es decir, estas dos sílabas?

Ad.—Nada hay más verdadero. ¿Por qué, pues, se nos ofende con esta frase: no eres hombre, puesto que, según lo concedido antes, no se ha podido decir verdad más grande?

Ag.—Porque no puedo menos de pensar que la conclusión se refiere a lo que significan las dos sílabas según la regla—cuyo valor natural es muy grande—de que la atención, percibidos los signos, se dirige hacia las cosas significadas tan pronto como suenan las palabras.

Ad.—Admito lo que dices.

CAPITULO IX

SI SE HAN DE PREFERIR LAS COSAS O EL CONOCIMIENTO DE LAS MISMAS A LOS SIGNOS QUE LAS REPRESENTAN

25. *Ag.*—Quiero, pues, que entiendas ya que las cosas significadas han de estimarse en más que los signos. Porque todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo precio que aquello por lo que es, si no es que tú piensas otra cosa.

Ad.—Paréceme que no se ha de asentir a esto fácilmente; pues cuando decimos: cieno, esto supera en importancia, a mi ver, al nombre de la cosa significada. Lo que nos ofende al oírlo no pertenece al sonido de la palabra misma; pues

terroganti assentiebamur? Aut si ex ea parte illam se fatetur inferre, nullo modo est formidanda: quid enim metuam hominem, id est tres istas syllabas non esse me confiteri?

Ad.—Nihil est verius. Cur ergo animum offendit, cum dicitur: Non es igitur homo; cum secundum illa concessa, nihil verius dici potuerit?

Aug.—Quia non possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur, simul atque ista verba sonuerint, ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio.

Ad.—Accipio quod dicis.

CAPUT IX

AN RES QUAEQUE VEL EIUS COGNITIO PLURIS HABENDA SIT QUAM IPSIUS SIGNA

25. *Aug.*—Iam ergo intelligas volo, res quae significantur, pluris quam signa esse pendendas. Quidquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id propter quod est; nisi tu aliud existimas.

Ad.—Videtur mihi non temere hic esse assentiendum: nam cum dicimus: Coenum, longe hoc nomen arbitror rei quam significat antecellere. Quod enim nos offendit audientes, non ad ipsius verbi pertinet sonum.

mudando una letra, tenemos de cieno cielo, y vemos cuán grande es la diferencia que hay entre sus significados. Por tanto, no he de atribuir a este signo lo que aborrecemos en la cosa significada, y por eso antepongo el signo a la cosa, porque más nos gusta oírlo que tocar lo que él significa.

Ag.—Muy perspicazmente has hablado. Así, pues, es falso que las cosas deben ser tenidas en más que sus signos.

Ad.—Así parece.

Ag.—Dime, pues, qué fin crees que han perseguido los que dieron nombre a esta cosa tan fea y despreciable, o dime si los apruebas o desapruebas.

Ad.—Yo no me atrevo a aprobarlos ni a desaprobarlos, ni sé qué fin pretendieron.

Ag.—¿Puedes, al menos, saber qué intentas tú al enunciar este nombre?

Ad.—Ciertamente que lo puedo saber, pues quiero enseñar o recordar a mi interlocutor lo que de aquella cosa juzgo útil que le sea enseñado o recordado.

Ag.—¿Qué? ¿Acaso el conocimiento que tú das o recibes del objeto no es una cosa más excelente que el mismo nombre?

Ad.—Concedo que la ciencia, que se transmite mediante este signo, se ha de preferir al dicho signo, pero no creo se ha de preferir la cosa significada.

26. *Ag.*—En nuestro dictamen anterior, aunque sea falso que todas las cosas hayan de ser preferidas a sus signos, no es falso que todo lo que es por otra cosa, es menos apreciado

coenum enim nomen, mutata una littera coelum est; inter illa vero quae his nominibus significantur, quantum distet videmus. Quamobrem nequaquam huic signo tribuerim, quod in re quam significat odimus; et propterea hoc illi iure antepono: libentius enim hoc audimus, quam ullo sensu illud attingimus.

Aug.—Vigilantissime omnino. Itaque falsum est, omnes res pluris quam earum signa esse pendendas.

Ad.—Ita videtur.

Aug.—Dic ergo mihi quid arbitreris eos secutos esse, qui huic rei tam foedae atque aspernabili nomen indiderunt; vel utrum eos probes, an improbes.

Ad.—Ego vero illos nec probare, nec improbare audeo, nec quid fuerint secuti scio.

Aug.—Potesne saltem scire quid tu sequaris, cum hoc nomen enuntias?

Ad.—Hoc plane possum: nam significare volo, ut eum cum quo loquor, doceam vel admoneam de re illa, quod eum doceri vel admoneri oportere arbitror.

Aug.—Quid? ipsum docere aut admonere, sive doceri aut admoneri, quod vel tu exhibes commode per hoc nomen, vel exhibetur tibi; nonne charius quam ipsum nomen habendum est?

Ad.—Concedo ipsam scientiam, quae per hoc signum evenit, eidem signo esse anteponendam; sed non ideo etiam rem ipsam puto.

26. *Aug.*—In illa igitur sententia nostra, quanquam sit falsum, res omnes signis suis praeponi oportere; non tamen falsum est, omne quod

que aquello por lo que es. En efecto, el conocimiento del cieno, por el cual se estableció este nombre, ha de tenerse en más que el nombre mismo, el cual hemos visto debe preferirse aun al cieno. Por tanto, si hemos antepuesto este conocimiento al signo de que tratamos, ha sido porque estamos convencidos de que éste existe por aquél, no aquél por éste. Y así, como cierto glotón, adorador del vientre en frase del Apóstol, dijese que vivía para comer, no pudo sufrirlo un hombre templado que escuchaba, y dijo: «¿Cuánto mejor fuera que comieses para vivir?» Lo que ciertamente dijo según esta regla. Ni por otra causa desagradó el primero, sino por tener en tan poco su vida que la juzgase de menos precio que el gusto del paladar; ni el segundo fué digno de loa sino porque, entendiendo cuál de estas dos cosas por cuál otra se hacía, esto es, cuál estaba subordinada a cuál, recordó que habíamos de comer más bien para vivir que no vivir para comer. Del mismo modo, quizá tú y cualquier hombre, que juzgue según su valor las cosas, a un charlatán y amigo de hablar que dijese: «Enseño para hablar», le responderíais: «Hombre, ¿por qué no hablas para enseñar?» Y si esto es verdad, como conoces, ves ciertamente cuánto menos se han de estimar las palabras que aquello para lo cual nos servimos de ellas, puesto que el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas, pues las palabras son para que nosotros usemos de ellas, y usámoslas para enseñar. Así, pues, tanto mejor es la locución que las palabras, cuanto es mejor enseñar que hablar. Por tan-

propter aliud est, vilius esse quam id propter quod est. Cognitio quippe coeni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem *coeno* praeponendum esse comperimus. Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur. Nam ita cum quidam vorator, ventrisque, ut ab Apostolo dicitur, cultor [1], diceret ideo se vivere, ut vesceretur; non tulit qui audiebat frugi homo, et: *Quanto*, inquit, *melius* ideo vescereris ut viveres? quod utique ex eadem ista regula locutus est. Nam neque alia de causa ille displicuit, nisi quod vitam suam tam parvipenderet, ut eam duceret gutturis voluptate viliorem, dicendo se propter epulas vivere: neque hic ob aliud iure laudatur, nisi quod in iis duobus quid propter quid fieret, hoc est quid cui subiectum esse intelligens, cibandum potius ut vivamus, quam vivendum ut cibemur, admonuit. Similiter et tu fortasse, et quilibet hominum non imperite res aestimantium, dicenti cuipiam loquaci amatorique verborum: Ideo doceo ut loquar, responderetis: Homo, cur non potius ideo loqueris ut doceas? Quod si haec vera sunt, sicut esse cognoscis, vides profecto quanto verba minoris habenda sint, quam id propter quod utimur verbis; cum ipse usus verborum iam sit verbis anteponendus: verba enim sunt ut his utamur; utimur autem his ad docendum. Quanto est ergo melius docere quam loqui, tanto melior est quam verba, locu-

[1] Rom. 16,18.

to, mucho mejor que las palabras es la doctrina. Mas deseo saber lo que piensas tal vez objetar.

27. *Ad.*—Convengo en que es mejor la doctrina que las palabras; pero ignoro si no hay algo que pueda objetarse contra esta regla que dice: «Todo lo que es por otra cosa, es menos excelente que aquello por lo que es.»

Ag.—Esto lo trataremos más oportuna y diligentemente en otra parte; ahora, para lo que deseo hacer, basta lo que has concedido. Opinas, pues, que es de más valor el conocimiento de las cosas que los signos de las mismas. Por lo que el conocimiento de las cosas que se significan ha de anteponerese al conocimiento de los signos, ¿no te parece?

Ad.—¿He concedido acaso que el conocimiento de las cosas es más excelente que el conocimiento de los signos o solamente que el conocimiento de las cosas es preferible a los signos? Por tanto, recelo asentir en esto. Si, en efecto, el nombre cieno es mejor que la cosa que significa, ¿por qué el conocimiento de este nombre no ha de anteponerse al conocimiento de la cosa, aunque el nombre mismo sea inferior a aquel conocimiento? Cuatro cosas hay: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. De igual modo que la primera aventaja a la segunda, ¿por qué la tercera no sobrepujará a la cuarta? Y si no la sobrepuja, ¿es necesario que le esté subordinada?

28. *Ag.*—Estoy enteramente complacido de verte explicar tu pensamiento sin hacer concesiones. Mas entiendes, según creo, que este nombre trisílabo: *vitium* (vicio), es mejor que lo que significa, aunque el conocimiento de dicho nombre sea muy

tio. Multo ergo melior doctrina quam verba. Sed cupio audire quid forte contradicendum putes.

27. *Ad.*—Assentior quidem meliorem quam verba esse doctrinam; sed utrum adversus istam regulam qua dicitur: Omne quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est, nihil sit quod obiici possit, ignoro.

Aug.—Alias hoc opportunius diligentiusque tractabimus: nunc illud quod concedis, satis est ad id quod conficere studeo. Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse chariorem. Quamobrem cognitio rerum quae significantur, cognitioni signorum anteferenda est: an tibi non videtur?

Ad.—Num ego cognitionem rerum cognitione signorum, ac non signis ipsis praestantiorem esse concessi? quare vereor ut hic tibi assentiar. Quid si enim ut coenum nomen melius est ea re quam significat; ita et huius nominis cognitio cognitioni quoque illius rei est anteponenda, quamvis ea cognitione sit ipsum nomen inferius? Quatuor quippe sunt: nomen, et res, cognitio nominis, et cognitio rei. Sicut ergo primum secundo, cur non et tertium quarto antecellat? Sed ut non antecellat, num etiam subiiciendum est?

28. *Aug.*—Mire omnino te video et tenuisse quid concesseris, et explicasse quid senseris. Sed, ut opinor, intelligis, hoc trisyllabum nomen, quod sonat cum dicimus: Vitium, melius esse quam id quod significat; cum ipsius cognitio nominis multo sit inferior cognitione vitio-

inferior al conocimiento de los vicios. Así, pues, aunque ordenes y consideres estas cuatro cosas: el nombre y la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa, anteponemos con razón el nombre al mismo vicio. Pues este nombre, usado en un verso, cuando dice Persio: «Pero éste queda atónito ante el vicio» [3], no solamente no fué un defecto en el verso, sino que lo adornó; mientras que la realidad expresada por este nombre hace ser vicioso al hombre manchado de ella. Mas no vemos que exceda así la tercera a la cuarta cosa, sino la cuarta a la tercera. Pues el conocimiento de este nombre es menos importante que el conocimiento de los vicios.

Ad.—¿Juzgas también que ha de preferirse este conocimiento, haciendo, como hace, más desgraciados a los hombres? Pues el mismo Persio antepone exclusivamente a todos los suplicios que haya imaginado la crueldad de los tiranos, o que su codicia inflige, la pena que atormenta a los hombres obligados a reconocer los vicios que no pueden evitar.

Ag.—Puedes de este modo negar también que se deba preferir el conocimiento de las mismas virtudes al de sus nombres; porque conocer la virtud y no poseerla es un suplicio con que el mismo satírico deseó sean castigados los tiranos.

Ad.—No permita Dios tal demencia, pues ya veo que no se ha de culpar a los conocimientos en que la mejor de las disciplinas imbuye la inteligencia, sino que hemos de tener por los más desgraciados, como creo los juzgó Persio, a los atacados de tal enfermedad, que no pueden hallar su cura en tan gran remedio.

Ag.—Bien lo entiendes; mas ¿qué nos importa que sea éste

rum. Licet itaque constituas etiam ista quatuor atque consideres, nomen et rem, cognitionem nominis et cognitionem rei; primum secundo iure praeponimus. Hoc enim positum nomen in carmine, cum ait Persius :«Sed stupet hic vitio» [2], non modo nihil vitii fecit in versu, sed nonnihil etiam ornatus dedit: cum tamen res ipsa quae significatur hoc nomine, in quocumque inest, cogat esse vitiosum. At non ita et tertium quarto, sed quartum tertio videmus excellere. Huius enim cognitio nominis vilis est prae cognitione vitiorum.

Ad.—Etiamne cum ista cognitio miseriores facit, censes esse praeferendam? Nam idem Persius omnibus poenis, quas tyrannorum vel crudelitas excogitavit vel cupiditas pendit, hanc unam anteponit, qua crucientur homines qui vitia quae vitare non possunt, coguntur agnoscere.

Aug.—Potes hoc modo cognitioni huius nominis ipsam quoque virtutum cognitionem negare praeferendam: quia virtutem videre nec tenere, supplicium est: quo idem ille satyricus tyranni ut puniantur optavit [3].

Ad.—Deus hanc avertat amentiam: iam enim intelligo non ipsas cognitiones, quibus animum imbuit optima omnium disciplina, esse culpandas; sed eos omnium miserrimos iudicandos, sicut et Persium iudicasse arbitror, qui tali morbo affecti sunt, cui nec tanta medicina subveniat.

Aug.—Bene intelligis: sed quoquo modo se habeat Persiana senten-

[2] *Satyra* III v.32.
[3] Ibid., v.35-38

o aquél el parecer de Persio? Porque no estamos sometidos a la autoridad de semejantes en tales cosas. Además, que no es fácil explicar aquí qué conocimiento deba ser preferido a otro. Bastante tengo con lo que se ha inferido: que el conocimiento de las cosas significadas es mejor que los signos mismos, aunque no mejor que el conocimiento de los signos. Por lo tanto, dilucidemos ya más y más cuál es el género de las cosas que decíamos pueden mostrarse por sí mismas sin necesidad de signos: como hablar, pasear, estar sentado, yacer y otras semejantes.

Ad.—Ya recuerdo lo que dices.

CAPITULO X

Si puede enseñarse algo sin signos.—Las cosas no se aprenden por medio de las palabras

29. *Ag.*—¿Parécete que puede mostrarse sin signo todo lo que podemos hacer tan pronto como somos interrogados? ¿Exceptúas algo?

Ad.—Pues yo, considerando por completo una y otra vez este género, no encuentro otra cosa que pueda enseñarse sin signo alguno si no es la locución, y si alguno lo pregunta, *qué es enseñar*. Porque veo que él, haga yo lo que haga después de su pregunta para que aprenda, no recibe el conocimiento de la cosa que desea se le muestre; pues si alguien me preguntase, cuando estoy parado o haciendo otra cosa, qué es pasear, y yo, paseando al momento, intentase enseñarle sin

tia, quid ad nos? Non enim horum auctoritati subiecti sumus in talibus rebus. Deinde si qua cognitio cognitioni praeferenda sit, non hic facile est explicare. Satis habeo quod effectum est, cognitionem rerum quae significantur, etsi non cognitione signorum, ipsis tamen signis esse potiorem. Quare iam illud magis magisque discutiamus, quale sit genus rerum quas sine signis monstrari posse dicebamus per seipsas, ut loqui, ambulare, sedere, iacere, atque huiusmodi caetera.

Ad.—Iam recolo quid dicas.

CAPUT X

An quaedam doceri sine signis queant.—Res non discuntur per ipsa verba

29. *Aug.*—Omniane tibi videntur, quae interrogati mox agere possumus, *sine signo posse monstrari? an aliquid excipis?*

Ad.—Ego vero etiam atque etiam genus hoc totum considerans, nihil adhuc invenio quod sine signo valeat doceri, nisi forte locutionem, et si forte idipsum quispiam quaerat, quid sit docere. Video enim eum, quidquid post eius interrogationem fecero ut discat, ab ea ipsa re non discere quam sibi demonstrari cupit: nam si me cessantem, ut dictum est, vel aliud agentem roget quispiam quid sit ambulare, et ego statim am-

signo lo que preguntó, ¿cómo evitaré que piense que solamente es pasear cuanto yo he paseado? Y si lo pensase, se engañará, porque juzgará que quien pasease más o menos que yo no pasea. Y lo que he dicho de esta sola palabra aplícase también a todo lo que había concedido poder mostrarse sin signos, fuera de las dos cosas que hemos exceptuado.

30. *Ag.*—Admítolo ciertamente; mas ¿no te parece que una cosa es hablar y otra enseñar?

Ad.—Sí que me parece; porque, de ser lo mismo, nadie enseñaría sino hablando; y pues que enseñamos, a más de con las palabras, con otros signos, ¿quién dudará de esta diferencia?

Ag.—¿Qué? ¿Es lo mismo enseñar que significar? ¿Se diferencian en algo?

Ad.—Juzgo que es lo mismo.

Ag.—¿Acaso no habla correctamente quien dice que nosotros significamos para enseñar?

Ad.—Muy correctamente.

Ag.—Y si alguno dijese que enseñamos para significar, ¿no es refutado con facilidad por la afirmación precedente?

Ad.—Así es.

Ag.—Luego si significamos para enseñar y no enseñamos para significar, una cosa es enseñar y otra significar.

Ad.—Verdad es, y no respondí correctamente al decir que ambas cosas eran idénticas.

Ag.—Ahora respóndeme si el que enseña qué es enseñar lo hace por medio de signos o de otra manera.

bulando, eum quod rogavit sine signo coner docere; unde cavebo ne id tantum putet esse ambulare, quantum ego ambulavero? quod si putaverit, decipietur: quisquis enim plus minusve quam ego ambulaverit, hunc ille ambulasse non arbitrabitur. Et quod de hoc uno verbo dixi, transit in omnia quae sine signo monstrari posse consenseram, praeter duo illa quae excepimus.

30. *Aug.*—Accipio quidem istud: sed nonne tibi videtur aliud esse loqui, aliud docere?

Ad.—Videtur sane: nam si esset idem, non doceret quisquam nisi loquens; cum vero et aliis signis, praeter verba, multa doceamus, quis de ista differentia dubitaverit?

Aug.—Quid? docere et significare, nihilne interest? an aliquid differunt?

Ad.—Idem puto esse.

Aug.—Nonne recte dicit, qui dicit ideo nos significare ut doceamus?

Ad.—Recte prorsus.

Aug.—Quid, si dicat alius ideo nos docere ut significemus? nonne facile superiore sententia refelletur?

Ad.—Ita est.

Aug.—Si ergo significamus ut doceamus, non docemus ut significemus; aliud est docere, aliud significare.

Ad.—Verum dicis, nec recte idem esse utrumque respondi.

Aug.—Nunc illud responde, utrum qui docet quid sit docere, significando id agat, an aliter.

Ad.—No veo que lo pueda hacer de otro modo.

Ag.—Por tanto, es falso lo que poco ha dijiste: que puede enseñarse sin signos qué es enseñar, a cualquiera que lo pregunte; cuando vemos que ni esto puede hacerse sin signos, puésto que has concedido que una cosa es significar y otra enseñar. Porque si, como se ve, estas dos cosas son diversas, ésta no se muestra sino por aquélla, que no por sí misma, como te había parecido. Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera de la locución, que, además de significar otras cosas, se significa a sí misma; y como el lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos.

Ad.—No tengo por qué no asentir.

31. *Ag.*—Así, pues, queda establecido que nada se enseña sin signos, y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos, por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos.

Ad.—Así parece.

Ag.—¿Te acuerdas qué rodeos hemos dado para llegar a tan poca cosa? Porque desde que luchamos de palabra entre nosotros—y lo hemos hecho durante mucho tiempo—hemos procurado encontrar estas tres cosas: si no hay nada que pueda mostrarse sin signos; si hay algunos signos preferibles a lo que significan, y si el conocimiento de las cosas es mejor que los signos. Y la cuarta cosa—que deseara me la dieses a conocer brevemente—es si crees que las hemos encontrado, de tal modo que ya no te quepa duda.

Ad.—Yo ciertamente quisiera que, después de tantos rodeos y vueltas, hubiéramos llegado a una cosa cierta; mas no

Ad.—Non video quomodo aliter possit.

Aug.—Falsum est igitur quod paulo ante dixisti, doceri rem posse sine signis, cum quaeritur quid sit ipsum docere; quando ne hoc quidem videmus sine significatione agi posse, cum aliud esse significare, aliud docere concesseris. Si enim diversa sunt, sicut apparet, neque hoc nisi per illud ostenditur, non per se utique ostenditur, sicut tibi visum erat. Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat: quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur.

Ad.—Nihil habeo cur non assentiar.

31. *Aug.*—Confectum est igitur et nihil sine signis doceri, et cognitionem ipsam signis quibus cognoscimus, chariorem nobis esse oportere: quamvis non omnia quae significantur possint signis suis esse potiora.

Ad.—Ita videtur.

Aug.—Quanto tandem circuitu res tantilla peracta sit, meministine, quaeso? Nam ex quo inter nos verba iaculamur, quod tam diu fecimus, haec tria ut invenirentur laboratum est: utrum nihil sine signis possit doceri; et utrum sint quaedam signa rebus quas significant praeferenda; et utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio. Sed quartum est quod breviter abs te vellem cognoscere, utrumnam ista inventa sic putes, ut iam de his dubitare non possis.

Ad.—Vellem quidem tantis ambagibus atque anfractibus esset ad

sé de qué manera me apremia tu pregunta y me aparta del asentimiento. Pues me parece que, de no tener algo que objetar, no me hubieras preguntado esto; y la misma complicación de las cosas me impide ver todo y responder seguro, pues temo se oculte entre tanto velo algo que mi inteligencia sea incapaz de elucidar.

Ag.—De buena gana escucho tu duda; ella me muestra que tu espíritu no es temerario, lo que es el mejor medio de conservar la paz. Pues lo más difícil es no perturbarse absolutamente cuando las convicciones, que manteníamos con satisfacción, se debilitan y como que son arrancadas de nuestras manos en el calor de la disputa. Por lo cual, así como es justo ceder ante las razones bien consideradas y examinadas, así también es peligroso tener lo desconocido por conocido. Porque hay el temor de que vengamos a caer en tal aversión o miedo de la razón, que no demos fe ni a la verdad más clara, puesto que muchas veces viene a tierra lo que presumíamos había de permanecer firmemente.

32. Mas, ¡ea!, examinemos ahora más desembarazadamente si tu duda tiene algún fundamento. Pregúntote: si alguno, ignorando la trampa de las aves, que se hace con cañas y liga, se encontrase con un cazador provisto de sus armas, mas no cazando, sino andando, viendo al cual apresurase el paso, y admirándose, como sucede, pensase y se preguntase qué quería aquel hombre adornado con sus armas, y el cazador, viéndole fijarse en sí, extendiese las cañas por ostentación, y, visto un pajarillo cerca, lo enredase en la caña, lo abatiese con el hal-

certa perventum; sed et ista rogatio tua nescio quomodo me sollicitat, et ab assensione deterret. Videris enim mihi non haec de me fuisse quaesiturus, nisi haberes quod contradiceres: et ipsa rerum implicatio totum me inspicere, ac securum respondere non sinit, verentem ne quid in tantis involucris lateat, quod acies mentis meae lustrare non possit.

Aug.—Dubitationem tuam non invitus accipio; significat enim animum minime temerarium: quae custodia tranquillitatis est maxima. Nam difficillimum omnino est non perturbari, cum ea quae prona et procliva approbatione tenebamus contrariis disputationibus labefactantur, et quasi extorquentur e manibus. Quare, ut aequum est bene consideratis perspectisque rationibus cedere, ita incognita pro cognitis habere, periculosum. Metus est enim ne cum saepe subruuntur quae firmissime statura et mansura praesumimus, in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur.

32. Sed age, nunc expeditius retractemus utrum recte ista dubitanda putaveris. Nam quaero abs te, si quisquam ignarus deceptionis avium, quae calamis et visco affectatur, obviam fieret aucupi, armis quidem suis instructo, non tamen aucupanti, sed iter agenti; quo viso premeret gradum, secumque, ut fit, admirans cogitaret et quaereret quidnam sibi hominis ille vellet ornatus; auceps autem cum in se videret attentum, ostentandi se studio cannas expediret, et prope animadversam aliquam aviculam fistula et accipitre figeret, subigeret et caperet; nonne illum

cón y lo cogiese, ¿no enseñaría al que le miraba lo que deseaba saber, no con signo alguno, sino con la cosa misma?

Ad.—Témome que aquí haya lo que dije del que pregunta qué es pasear. Pues no veo que el cazador haya mostrado aquí el proceso todo de la caza.

Ag.—Fácil es librarte de este cuidado; pues añado que si el espectador fuese tan inteligente que, de lo visto, conociese todo lo demás del arte (de cazar), bastaría este ejemplo para demostrar que se puede instruir sin necesidad de signos a ciertos hombres en algunas cosas, aunque no en todas.

Ad.—También yo puedo creer que si mi hombre es muy inteligente, mostrado con pocos pasos el pasear, conocerá por completo qué es pasear.

Ag.—Yo te permito lo hagas, y no te opongo nada, antes bien te ayudo; pues ves que ambos concluímos lo mismo: que se pueden enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos, y que es falso lo que poco antes nos parecía verdadero: que nada hay en absoluto que pueda mostrarse sin signos. Ahora ya, después de éstas, acuden a la mente no una ni dos, sino mil cosas que, sin ningún signo, pueden mostrarse por sí mismas. ¿Cómo dudar?, te pregunto. Porque, sin hablar de los innumerables espectáculos que los hombres representan en todos los teatros sin signos, mas con la misma realidad, ¿acaso Dios y la naturaleza no exponen a nuestras miradas y muestran por sí mismos este sol y la luz que derrama y viste todas las cosas con su claridad, la luna y los demás astros, las tierras y los mares y todo lo que en gran número en ellos nace?

spectatorem suum docere nullo significatu, sed re ipsa, quod ille scire cupiebat?

Ad.—Metuo ne quid hic tale sit, quale de illo dixi, qui quaerit quid sit ambulare. Neque enim video, et hic totum illud aucupium esse monstratum.

Aug.—Facile est hac cura te exuere; addo enim, si ille ita intelligens esset, ut ex hoc quod vidit, totum illud genus artis agnosceret: satis est namque ad rem, et de quibusdam rebus tametsi non omnibus, et quosdam homines doceri posse sine signo.

Ad.—Hoc etiam ego possum illi addere; si enim sit bene intelligens, paucis passibus ambulatione monstrata, totum quid sit ambulare cognoscet.

Aug.—Facias per me licet, nec tantum nihil resisto, verum etiam faveo: vides enim ab utroque nostrum id effici, ut quaedam quidam doceri sine signis queant, falsumque illud sit quod nobis paulo ante videbatur, nihil esse omnino quod sine signis possit ostendi. Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed millia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per seipsa monstrentur. Quid enim dubitemus, oro te? Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et caetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?

33. Lo que si consideras con más atención, no hallarás tal vez nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa, no me puede enseñar nada; mas si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo? La palabra no me muestra lo que significa, cuando leo: «Y sus cofias no fueron deterioradas» [4]. Porque si este nombre representa ciertos adornos de la cabeza, ¿acaso, en oyéndole, he aprendido qué es cabeza o qué es adorno? Yo los había conocido antes, y no tuve conocimiento de ellos al ser nombrados por otros, sino al ser de mí vistos. Pues la primera vez que estas dos sílabas, *caput* (cabeza), hirieron mis oídos, ignoré tanto lo que significaban como al oír o leer por primera vez el nombre *cofias*. Mas como dijesen muchas veces cabeza, notando y advirtiendo cuando se decía, descubrí que éste era el nombre de una cosa que la vista me había hecho conocer perfectamente. Antes de este descubrimiento, la tal palabra era para mí solamente un sonido; supe que era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo; esta cosa, como he dicho, no la había aprendido significándoseme, sino viéndola yo. Así, pues, mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo.

34. Para que más claramente entiendas esto, supón que nosotros oímos ahora por vez primera la palabra cabeza, y que, ignorando si esta voz es solamente un sonido o si también significa algo, preguntamos qué es una cabeza (acuérdate de que no queremos conocer la cosa que se significa, sino su signo, el cual conocimiento no tenemos ciertamente mientras

33. Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: *Et saraballae eorum non sunt immutatae* [1]. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici? ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus: Caput, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve, saraballas. Sed cum saepe diceretur: Caput notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur.

34. Quod ut apertius intelligas, finge nos primum nunc audire quod dicitur, caput; et nescientes utrum vox ista sit tantummodo sonans, an *aliquid etiam significans*, quaerere quid sit caput (memento nos non rei quae significatur, sed ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, quamdiu cuius signum est ignoramus): si ergo ita quaeren-

[1] Dan. 3,94.

ignoramos de qué es signo). Ahora bien, si a nuestra pregunta se responde señalando la cosa con el dedo, una vez vista aprendemos el signo que habíamos oído solamente, mas que no habíamos conocido. En el cual signo como haya dos cosas, el sonido y la significación, no percibimos el sonido por medio del signo, sino por el oído herido de él, y percibimos la significación después de ver la cosa significada. Porque la apuntación del dedo no puede significar otra cosa que aquello a que el dedo apunta, y apunta no al signo, sino al miembro que se llama cabeza. Por tanto, no puedo yo conocer por la apuntación la cosa que conocía ni el signo, al cual no apunta el dedo. Mas no me cuido mucho de la apuntación del dedo, porque más bien me parece signo de la demostración que de las cosas que se demuestran, como sucede con el adverbio que llamamos *he aquí;* pues con este adverbio solemos extender el dedo, no sea que un signo no vaya a ser bastante. Y principalmente me esfuerzo en persuadirte, lo que no sé si conseguiré, que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman *palabras;* porque, como ya he dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien el conocimiento de la cosa nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que entraña el sonido.

35. Y lo que de la cabeza he dicho, lo diré también de los adornos y de otras innumerables cosas, y conociendo éstas, no obstante, hasta ahora no conozco tales *cofias;* si alguno me las manifestase con el gesto o pintase, o mostrándome cualquier otro objeto semejante a ellas, no diré que no me las ha enseñado—lo que fácilmente obtendría si quisiera yo hablar un poco más—, sino digo que el conocimiento de los objetos colo-

tibus res ipsa digito demonstretur, hac conspecta discimus signum quod audieramus tantum, nondum noveramus. In quo tamen signo, cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata; significationem autem re, quae significatur, aspecta. Nam illa intentio digiti significare nihil aliud potest, quam illud in quod intenditur digitus: intentus est autem non in signum, sed in membrum quod caput vocatur. Itaque per illam neque rem possum nosse quam noveram, neque signum in quod intentus digitus non est. Sed de intentione digiti non nimis curo; quia ipsius demonstrationis signum mihi videtur potius, quam rerum aliquarum quae demonstrantur, sicut adverbium quod Ecce dicimus; nam et cum hoc adverbio digitum solemus intendere, ne unum demonstrandi signum non sit satis. Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa quae verba appellantur, nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus.

35. Et quod dixi de capite, hoc etiam de tegminibus, deque aliis rebus innumerabilibus dixerim; quas tamen cum iam noverim, saraballas illas adhuc usque non novi; quas mihi si gestu quispiam significarit aut pinxerit, aut aliquid cui similes sunt, ostenderit, non dicam non me docuerit, quod facile obtinerem, si paulo amplius loqui vellem; sed dico id quod proximum est, non verbis docuerit. Quod si eis forte conspectis

cados delante de mí no me viene de las palabras. Y si, estando yo mirándolas, me advirtiese, diciendo: «He aquí las *cofias*», aprenderé la cosa que ignoraba, no por las palabras que son dichas, sino por la visión del objeto que me ha hecho conocer y retener el valor de tal nombre. Pues no he dado fe a palabras de otros, sino a mis ojos, al aprender esa cosa; sin embargo, creí en esas palabras para atender, esto es, para indagar con la mirada qué tenía que ver.

CAPITULO XI

Aprendemos no con el sonido externo de las palabras, sino con la enseñanza interna de la verdad

36. Hasta aquí han tenido valor las palabras. Las cuales —y les concedo mucho—nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérnoslos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por tanto, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé, sin embargo, que es tal hasta saber qué significa. Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo las palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de

cum simul adero me admonuerit, dicens: Ecce saraballas; discam rem quam nesciebam, non per verba quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est ut etiam nomen illud quid valeret, nossem ac tenerem. Non enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis: illis tamen fortasse ut attenderem credidi, id est ut aspectu quaererem quid viderem.

CAPUT XI

Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate

36. Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus. Is me autem aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti praebet ea quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum: nam si ea quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis iam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae

oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera, y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; si lo segundo, ni siquiera recordamos, sino que somos así como invitados a buscar ese significado.

37. Y si dijeses que aquellos adornos de la cabeza, cuyo nombre solamente por el sonido conocemos, no podemos conocerlos sino después de vistos—ni su nombre plenamente sino después de conocerlos a ellos—; si añades: lo que sabemos de los tres niños: cómo vencieron al rey y las llamas con su fe y su piedad, qué alabanzas entonaron a Dios, qué honrosas deferencias merecieron aun de su enemigo, ¿lo hemos acaso aprendido de otro modo que por palabras? Responderé: todo lo que estaba significado en aquellas palabras, lo conocíamos antes. Pues yo ya sabía qué son tres niños, qué un horno, qué el fuego, qué un rey, qué, finalmente, ser preservado del fuego, y todo lo restante que aquellas palabras significan. Tan desconocidos son para mí Ananías, Azarías y Misael como aquellas *cofias;* y estos nombres de nada me sirvieron ni pudieron servirme para conocerlos. Mas confieso que, más que saber, creo que todo lo que se lee en esa historia sucedió en aquel tiempo del mismo modo que está escrito; y los autores, a quienes damos fe, no ignoraron esta diferencia. Pues dice un profeta: «Si no creyereis, no entenderéis»; no hubiera dicho esto, ciertamente, si hubiera juzgado que no cabía diferencia.

non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significent, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus nec commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.

37. Quod si dixeris, tegmina quidem illa capitum, quorum nomen sono tantum tenemus, non nos posse nisi visa cognoscere, neque nomen ipsum plenius nisi ipsis cognitis nosse: quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammas fide ac religione superaverint, quas laudes Deo cecinerint, quos honores ab ipso etiam inimico meruerint, num aliter nisi per verba didicimus? Respondebo, cuncta quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia iam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne, caeteraque omnia iam tenebam quae verba illa significant. Ananias vero et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae saraballae; nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adiuverunt aut adiuvare iam potuerunt. Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta: *Nisi credideritis, non intelligetis* [1]; quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio:

[1] Is. 7,9.

Así, pues, creo todo lo que entiendo, mas no entiendo todo lo que creo. Y no por eso ignoro cuán útil es creer aún muchas cosas que no conozco, por ejemplo, la historia de los tres niños; por tanto, aunque no puedo conocer muchas cosas, sé cuánta utilidad puede sacarse de su creencia.

38. Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la inconmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está fuera el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones; consultamos a esta luz para que, en cuanto nosotros podemos verla, nos muestre las cosas visibles.

CAPITULO XII

Cristo es la verdad que nos enseña interiormente

39. Si nosotros consultamos la luz para juzgar de los colores, de lo restante que sentimos por medio del cuerpo, de los elementos de este mundo, de los cuerpos, de nuestros senti-

non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.

38. De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia [2], quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus, ostendat.

CAPUT XII

Christus veritas intus docet

39. Quod si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tanquam interpretibus ad talia noscenda mens

[2] Eph. 3,16-17.

dos—de los cuales se sirve nuestra mente, como de intérpretes, para conocer la materia—, y si para juzgar de las cosas intelectuales consultamos, por medio de la razón, la verdad interior, ¿cómo puede decirse que aprendemos en las palabras algo más que el sonido que hiere los oídos? Pues todo lo que percibimos, lo percibimos o con los sentidos del cuerpo o con la mente: a lo primero damos el nombre de sensible; a lo segundo, de inteligible, o, para hablar según costumbre de nuestros autores, a aquello llamamos carnal, a esto espiritual. Respondemos sobre lo primero, al ser interrogados, si lo que sentimos está allí presente; como si se nos pregunta, al estar mirando la luna nueva, cuál es y dónde está. El que pregunta, si no la ve, cree a las palabras, y con frecuencia no cree; mas de ningún modo aprende si no es viendo lo que se dice; en lo cual aprende no por las palabras que sonaron, sino por las cosas y los sentidos. Pues las mismas palabras que sonaron al que no veía, suenan al que ve. Mas cuando se nos pregunta, no de lo que sentimos al presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria; en verdad no sé cómo a esto lo llamamos verdadero, puesto que vemos ser falso; a no ser porque narramos que lo hemos visto y sentido, no ya que lo vemos y sentimos. Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como documentos de las cosas antes sentidas, contemplando las cuales con recta intención en nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, son para nosotros documentos; pues el que escucha, si las sintió y presenció, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo

utitur; de his autem quae intelliguntur, interiorem veritatem ratione consulimus: quid dici potest unde clareat, verbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus. De illis dum interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea quae sentimus; velut cum a nobis quaeritur intuentibus lunam novam, qualis aut ubi sit. Hic ille qui interrogat, si non videt, credit verbis, et saepe non credit: discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat; ubi iam non verbis quae sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit. Nam verba eadem sonant videnti quae non videnti sonuerunt. Cum vero non de iis quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus quaeritur; non iam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur: quae omnino quomodo vera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro; nisi quia non nos ea videre et sentire, sed vidisse ac sensisse narramus. Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur cum loquimur: sed nobis sunt ista documenta; is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus:

mismo; mas si no las ha sentido, ¿quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?

40. Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente; por tanto, si se le preguntase sobre estas cosas, podría responder. Y ¿hay nada más absurdo que pensar que le enseño con mi locución, cuando podía, preguntado, exponer las mismas cosas antes de que yo hablase? Pues lo que sucede muchas veces, que interrogado niegue alguna cosa y se vea obligado con otras preguntas a confesarlo, es por la debilidad de su percepción, incapaz de consultar a aquella luz sobre todo el asunto; se le advierte que lo haga por partes cuando se le pregunta de estas partes de que consta aquel conjunto, al cual, considerado así, no podía ver. A donde si es llevado por las palabras del que pregunta, es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender la luz interior; como si yo te preguntase si no hay nada que pueda enseñarse con palabras—que es de lo que tratamos—, y a ti, no pudiendo verlo todo, te pareciese un absurdo a primera vista; así, pues, convino preguntar conforme a la aptitud de tus fuerzas

si autem illa non sensit, quis non eum credere potius verbis quam discere intelligat?

40. Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus; velut si abs te quaererem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspicere: sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: Ea quae me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas, unde

para oír interiormente a aquel Maestro, para decir yo: ¿de dónde has aprendido lo que confiesas ser verdadero al hablar yo, y estás cierto de ello, y confirmas que lo conoces? Responderás tal vez que yo te lo había enseñado. Entonces yo añadiré: ¿acaso, si te dijese que he visto volar a un hombre, estarías tan cierto de mis palabras como si oyeses que los hombres sabios son mejores que los necios? Dirás, ciertamente, que no, y responderás que no crees aquello o, aunque lo creas, lo ignoras; mas que esto lo sabes certísimamente. De aquí ya entenderás, sin duda, que por mis palabras no has aprendido nada, ni en aquello que ignorabas afirmándotelo yo ni en esto que sabías muy bien; puesto que afirmarías, si te preguntase de cada una de esas cosas, que desconocías la primera, y que la segunda te era conocida. Mas entonces reconocerías plenamente la verdad que habías negado, una vez que conocieses ser claras y ciertas las partes de que ella se compone. En cuanto a todas las cosas que decimos, o el oyente ignora si ellas son verdaderas, o no ignora que son falsas, o sabe que son verdaderas. En la primera hipótesis, cree, opina o duda; en la segunda, contradice y niega; en la tercera, confirma; por tanto, nunca aprende. Porque están convencidos de no haber aprendido nada por mis palabras el que ignora la cosa después que he hablado, el que conoce que ha oído cosas falsas y el que, preguntado, pudiera decir lo mismo que se ha dicho.

didicisti? responderes fortasse quod ego docuissem. Tum ego subnecterem: Quid si me hominem volantem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? Negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc iam nimirum intelligeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse iurares. Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres: omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo est credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo, adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.

CAPITULO XIII

La palabra no puede manifestar lo que nosotros tenemos en el espíritu

41. Por lo cual, en las cosas percibidas con la mente, inútilmente oye las palabras del que ve aquel que no puede verlas; a no ser porque es útil creer, mientras se ignoran, tales cosas. Mas todo el que puede ver, interiormente es discípulo de la verdad, fuera, juez del que habla, o más bien de su lenguaje. Porque muchas veces sabe lo que se ha dicho, aun ignorándolo el que lo ha dicho; como si alguno, partidario de los epicúreos, y que piensa que el alma es mortal, reproduce los argumentos expuestos por los sabios en favor de su inmortalidad, en presencia de un hombre capaz de penetrar lo espiritual; el oyente juzgará que el epicúreo dice verdad, mas el epicúreo ignora si es verdad lo que dice, antes bien lo creerá muy falso. ¿Hemos de pensar, por tanto, que enseña lo que ignora? Y usa de las mismas palabras que podría usar sabiéndolo.

42. Así, pues, las palabras no tienen ya ni el valor de manifestar el pensamiento del que habla, pues es incierto si él sabe lo que dice. Añade los que mienten y engañan, los cuales—es fácil que lo entiendas—no sólo no abren su alma con las palabras, sino que hasta la encubren. Pues de ninguna manera dudo que los hombres veraces se esfuerzan y de algún modo hacen profesión de descubrir sus sentimientos por medio de la palabra, lo que conseguirían con aplauso de todos si no fuera permitido a los mentirosos el hablar. Frecuentemente hemos experimentado, tanto en nosotros como en otros,

CAPUT XIII

Verborum vi ne quidem animus loquentis aperitur

41. Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere: quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente quae dixit; veluti si quisquam epicureis credens et mortalem animam putans, eas rationes quae de immortalitate eius a prudentioribus tractatae sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritualia contueri potest; iudicat iste eum vera dicere: at ille qui dicit, utrum vera dicat ignorat, imo etiam falsissima existimat; num igitur putandus est ea docere quae nescit? Atqui iisdem verbis utitur, quibus uti etiam sciens posset.

42. Quare iam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur; siquidem incertum est utrum ea quae loquitur, sciat. Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intelligas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis. Nam nullo modo ambigo id conari verba veracium, et quodammodo profiteri, ut animus loquentis appareat; quod obtinerent omnibus concedentibus, si loqui mentientibus non liceret. Quanquam saepe experti fuerimus, et in nobis

que no se emiten palabras correspondientes a las cosas que se piensan; lo cual veo que puede ser de dos modos: o cuando los labios del que piensa otras cosas pronuncian palabras aprendidas de memoria y muchas veces olvidadas—esto nos sucede con frecuencia cuando cantamos un himno—, o cuando, sin quererlo nosotros, brotan por error de la lengua unas palabras por otras, pues tampoco aquí las palabras se oyen como signos de las cosas que tenemos en el ánimo. Porque los que mienten piensan ciertamente en las cosas que hablan, de tal manera que, aunque ignoremos si dicen verdad, sabemos que tienen en el ánimo lo que dicen, a no ser que les suceda una de las dos cosas que he dicho. Y si alguno—entre tanto—porfía que suceden, y que cuando sucede una de ellas se percibe, aunque muchas veces está oculta, y que muchas veces me ha inducido a error oyéndole, no le contradigo.

43. Y aquí sucede otro modo, muy común, por cierto, y origen de muchas disputas y disensiones: cuando el que habla significa ciertamente lo que piensa, pero solamente—muchas veces—a él mismo y a algunos otros; mas no lo significa a aquel a quien habla y a algunos otros. Así, pues, diga alguno, oyéndole nosotros, que ciertos animales superan en *virtud* al hombre; al momento no lo podemos sufrir, y con gran brío refutamos tan falsa y perniciosa afirmación; y tal vez él llame *virtud* a las fuerzas físicas, y enuncie con este nombre lo que ha pensado, y no mienta, ni se equivoque en realidad, ni, dando vueltas a otra cosa en la mente, haya ocultado las palabras grabadas en la memoria, ni suene por equivocación de la lengua otra cosa que la que pensaba; sino que llama con distinto nombre que nosotros a la cosa que piensa, sobre la cual nosotros asentiríamos si pudiésemos ver su pensamiento, el cual no nos ha podido mostrar aún con las palabras dichas y las explicaciones dadas. Dicen que la definición puede remediar este error, de tal manera que si en esta cuestión definiese qué es *virtud*, aclararía, dicen, que la discusión no es sobre la cosa, sino sobre la palabra; para conceder que esto es así, ¿puede encontrarse acaso un buen definidor? Y, sin embargo, se ha discutido mucho sobre la ciencia de definir, que ni es oportuno tratar ahora ni siempre yo lo apruebo.

44. Dejo pasar el que no oímos bien muchas cosas y discutimos sobre ellas larga y acaloradamente como si las hubiésemos oído. Así, cuando poco ha expresaba yo la palabra misericordia en lengua púnica, tú decías haber aprendido que ella significaba piedad; mas yo, contradiciéndote, aseguraba habérsete olvidado lo que habías aprendido, pues me había parecido que no habías dicho piedad, sino fe, estando como estabas tan junto a mí, y no engañando al oído estas dos palabras por la semejanza del sonido. Sin embargo, pensé por mucho tiempo que ignorabas lo que te habían dicho, ignorando yo lo que dijiste tú; pues, de haberte oído bien, de ninguna manera me pareciera absurdo que un vocablo púnico significara a la vez piedad y misericordia. Esto sucede muchas veces; mas, como he dicho, démoslo de mano, para que no parezca que calumnio la negligencia del que oye o la sordera de los hombres. Mas angustia, lo he dicho más arriba, el no poder conocer los pensamientos de los que hablan, entendiendo clarísimamente sus palabras, y cuando hablan nuestra misma lengua (la latina en este caso).

et in aliis, non earum rerum quae cogitantur verba proferri; quod duobus modis posse accidere video, cum aut sermo memoriae mandatus et saepe decursus, alia cogitantis ore funditur; quod nobis cum hymnum canimus saepe contingit: aut cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt; nam hic quoque non earum rerum signa quas in animo habemus, audiuntur. Nam mentientes quidem cogitant etiam de iis rebus quas loquuntur, ut tametsi nesciamus an verum dicant, sciamus tamen eos in animo habere quod dicunt, si non eis aliquid duorum quae dixi accidat: quae si quis et interdum accidere contendit, et cum accidit apparere, quanquam saepe occultum est, et saepe me fefellit audientem, non resisto.

43. Sed his accidit aliud genus, sane late patens, et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum: cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam; ei vero cui loquitur et item aliis nonnullis, non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari; nos illico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus: cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet, et hoc nomine id quod cogitavit enuntiet, nec mentiatur, nec erret in rebus, nec aliud aliquid volvens animo, mandata memoriae verba contexit, nec linguae lapsu aliud quam volvebat sonet; sed tantummodo rem quam cogitat, alio quam nos nomine appellat, de qua illi statim assentiremur, si eius cogitationem possemus inspicere, quam verbis iam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit. Huic errori definitionem mederi posse dicunt, ut in hac quaestione si definiret quid sit virtus; eluceret, aiunt, non de re, sed de verbo esse controversiam: quod ut concedam ita esse, quotusquisque bonus definitor inveniri potest? et tamen adversus disciplinam definiendi multa disputata sunt, quae neque hoc loco tractare opportunum est, nec usquequaque a me probantur.

44. Omitto quod multa non bene audimus, et quasi de auditis diu multumque contendimus; velut tu nuper verbo quodam punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis quibus haec lingua magis nota esset: ego autem resistens, quid acceperis tibi omnino excidisse asserebam; visus enim mihi eras non pietatem dixisse, sed fidem, cum et coniunctissimus mihi assideres, et nullo modo haec duo nomina similitudine soni aurem decipiant. Diu te tamen arbitratus sum nescire quid tibi dictum sit, cum ego nescirem quid dixeris: nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo punice vocari. Haec plerumque accidunt; sed ea, ut dixi, omittamus, ne calumniam verbis de audientis negligentia, vel etiam de surditate hominum videar commovere: illa magis angunt quae superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum eiusdem linguae simus, loquentium cogitata cognoscere.

CAPITULO XIV

Cristo enseña dentro; fuera el hombre advierte con palabras

45. Mas he aquí que ya admito y concedo que, cuando haya recibido en el oído las palabras aquel a quien son conocidas, puede saber que el que habla ha pensado en las cosas que las palabras significan. ¿Acaso por esto aprende si ha dicho verdad, que es lo que ahora buscamos?

¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos, y no las disciplinas que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden; y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a hombres doctrinados más bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen. Mas se engañan los hombres en llamar maestros a los que no lo son, porque, la mayoría de las veces, no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque, advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, piensan haber sido instruídos por la palabra exterior del que enseña.

CAPUT XIV

Christus intus docet, homo verbis foris admonet

45. Sed ecce iam remitto et concedo, cum verba eius auditu cui nota sunt, accepta fuerint, posse illi esse notum de iis rebus quas significant, loquentem cogitavisse: num ideo etiam quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit, discit?

Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.

46. Mas en otro tiempo discutiremos, si Dios lo permitiere, de toda la utilidad de las palabras, que, bien considerada, no es pequeña. Pues hoy te he advertido de no darles más importancia de la que conviene, para que no sólo no creamos, sino que comencemos a entender cuán verdaderamente está escrito por la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, puesto que el solo Maestro de todos está en los cielos. Mas qué haya en los cielos, lo enseñará aquel que por medio de los hombres y de sus signos nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a El interiormente, seamos instruídos. Amarle y conocerle constituye la vida bienaventurada, que todos predican buscar; mas pocos son los que se alegran de haberla verdaderamente encontrado. Y ahora quiero que me digas tu parecer sobre todo esto que he dicho. Porque si conoces que es verdad lo que he dicho, preguntado sobre cada uno de los juicios, hubieras dicho que lo sabías; ves, pues, de quién has aprendido esto, y no ciertamente de mí, pues que, si te preguntase, responderías a todo. Si, al contrario, no conoces que es verdad, no te hemos enseñado ni El ni yo; yo, porque nunca puedo enseñar; El, porque tú no puedes aprender todavía.

Ad.—Yo he aprendido con tu discurso que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda; que, sea cualquiera el pensamiento del que habla, su palabra no nos muestra más que poca cosa; que, si es verdad lo que se dice, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente hablaba, nos advirtió que El habita dentro de nosotros; a quien ya, con su ayuda, tanto más ardientemente amaré cuanto más aproveche en el estudio. Sin embargo, quedo muy agradecido

46. Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te; ut iam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in caelis sit[1]. Quid sit autem in caelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur; quem diligere ac nosse beata vita est, quam se omnes clamant quaerere, pauci autem sunt qui eam vere se invenisse laetentur. Sed iam mihi dicas velim, quid de hoc toto meo sermone sentias. Si enim vera esse quae dicta sunt nosti, etiam de singulis sententiis interrogatus ea te scire dixisses: vides ergo a quo ista didiceris; neque enim a me, cui roganti omnia responderes. Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit: non ego, quia nunquam possum docere; ille, quia tu adhuc non potes discere.

Ad.—Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; quem iam, favente ipso, tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provectior. Verumtamen huic orationi tuae, qua perpetua usus es, ob hoc

[1] *Mt* 23,8-10.

a tu discurso, del cual te has servido sin interrupción, principalmente porque he previsto y refutado todas las objeciones que tenía dispuestas para contradecirte; y porque no has dejado nada de lo que me hacía dudar; de lo que no me respondería así aquel oráculo secreto, según tus palabras afirmaban.

habeo maxime gratiam, quod omnia quae contradicere paratus eram, preoccupavit atque dissolvit; nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] *La Eneida.*—Poema épico y heroico, escrito en latín por Publio Virgilio Marón en el siglo I antes de Cristo y compuesto de 12 libros. Su asunto es la empresa, confiada por los hados al poderoso príncipe Eneas, de llevar a Italia los dioses de su patria para fundar, con otros valerosos héroes troyanos, una nueva Ilion en el suelo latino.

En el libro segundo, Eneas refiere la huída que simularon los griegos, el abandono del caballo de madera que habían construído, el asombro de los troyanos, quienes, en su obcecación, introdujeron dentro de sus murallas esta máquina fatal. Manifiesta luego cómo los griegos ocultos dentro del caballo abren a sus compañeros la puerta de Troya. Narra, finalmente, el combate que tuvo efecto en medio de las tinieblas de la noche, el asesinato de Príamo, y cómo él mismo se aleja, apenado, de la ciudad.

En su testamento ordenó Virgilio que se quemara el manuscrito de *La Eneida* por no haberlo terminado ni corregido; pero Augusto se opuso resueltamente a que se cumpliera esa determinación, y no permitió que, al publicar el poema Tucca y Vario, le añadieran ni quitaran un solo verso.

[2] *Publio Terencio.*—Poeta cómico latino, nacido en Cartago el año 185 antes de Jesucristo y muerto, tal vez en un naufragio cuando regresaba de Grecia, el año 159 antes de Jesucristo. Las noticias que existen de su vida las debemos a Suetonio en la obra *De viris illustribus.* Suetonio se inspiró en los prólogos de las comedias del poeta, pero, además, consultó las obras de varios gramáticos y escritores. A los veinte años hizo representar su primera comedia, *Andria*, y a propósito de esta obra se cuenta que, habiéndosela leído antes de la representación a Cecilio (que desde la muerte de Plauto estaba considerado como el primer poeta cómico), éste manifestó a su joven rival la más sincera admiración.

[3] *Aulo Persio Flaco.*—Poeta latino, nacido el año 34 de nuestra era, en Volaterra, ciudad de Etruria, y muerto en Roma el año 62. Fué muy amigo de nuestro Lucano. En esta sátira, *Contra la pereza*, reprende a la juventud romana, que, huyendo de toda ocupación seria, se entregaba a la ociosidad, madre de todos los vicios. Lo que principalmente desluce las sátiras de Persio es la obscuridad de su estilo. Se dice que San Ambrosio arrojó el libro de las sátiras, exclamando: «Lejos de aquí, ya que no quieres que se entienda», y que San Jerónimo, por un acto semejante de contrariedad, echó las sátiras al fuego, diciendo: «Quemémoslas para que se esclarezcan.»

[4] *Historia de los tres niños en el horno de Babilonia.*—Del conmovedor relato, transmitido por el profeta Daniel, San Agustín sólo cita las siguientes palabras, que se leen en la Vulgata actual: «*Et sarabala* eorum non fuissent immutata.» Los antiguos no están de acuerdo sobre la palabra persa *sarabala*, transcrita sin variación del hebreo. La misma ortografía es variable. Tertuliano, que la emplea en sus dos obras *De pallio* y *De resurrectione carnis*, escribe *sarabarae.* En el texto griego de los Setenta se halla, en género neutro, τὰ σαράβαρα. San Jerónimo, en su comentario a Daniel (*In cap.* 3 v.21), prefiere la lección *saraballae.*

Acerca del sentido de la palabra existen las mismas divergencias. San Isidoro, en su obra de *Las Etimologías* (l. XIX, c. 23), dice que muchos traducen por *cofia:* es el sentido adoptado por San Agustín. Otros traducen por *capa:* según Crampon, éste es el sentido preferido por algunos manuscritos de *El Maestro*, que, para ser lógicos, cambian el texto de San Agustín, diciendo *pie* donde él trata de la *cabeza.* San Jerónimo, en su comentario a Daniel, se aproxima a este último sentido: él traduce por *calzas* o *botas.*

Este ejemplo está admirablemente escogido por San Agustín para mostrar que las palabras no nos enseñan nada sobre las cosas.

DEL ALMA Y SU ORIGEN

VERSIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DEL

P. MATEO LANSEROS, O. S. A.

I N T R O D U C C I O N

El origen del alma fué problema que preocupó y atormentó a San Agustín durante toda su vida. Conocía perfectamente, merced a las luces de la fe y de la filosofía neoplatónica, que el alma era superior al cuerpo. Conocía también sus atributos: simplicidad, espiritualidad, inmortalidad y su capacidad de ser elevada al orden sobrenatural de la gracia. Pero siempre que de algún modo, directo o indirecto, hacía referencia a su origen, su mente fluctuaba entre las soluciones opuestas, permaneciendo en sus dudas y en sus vacilaciones. Acertadamente observan J. Martín y E. Gilson que parece como si San Agustín se hubiera sentido ante este problema como situado en presencia de un misterio profundo [1].

Para el más adecuado planteamiento de la cuestión, hay que distinguir entre el origen del alma de Adán y el de las almas de sus descendientes. La de Adán fué creada directamente por Dios. San Agustín lo defiende con vigor y energía y rechaza cualquier otro modo de aparición de la primera alma [2].

Sus inquietudes versaban acerca del origen de las almas de los hijos de Adán. Hay que partir del principio de que expresamente niega y refuta el hecho y la posibilidad de que las almas provengan por emanación de la substancia divina, contra los gnósticos y los maniqueos [3], o por gérmenes corporales, contra el traducianismo materialista de Tertuliano [4]. Excluye también y combate la metempsicosis y no admite, en contra de las teorías de Platón y de Orígenes, la preexistencia de las almas, capaces de pecar y de hacerse reas por alguna culpa de ser encerradas en cuerpos mortales [5].

¿Cómo aparece, pues, el alma en el nuevo ser racional? San Agustín abordó esta cuestión repetidas veces en sus obras, sin llegar a una solución definitiva [6].

[1] J MARTÍN, *Saint Augustin* (París 1923) p 349, E GILSON *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París 1943) p 66

[2] SAN AGUSTÍN, *De Gen ad litt* 1 7 c 3-4 n 4 6 ML 34,357-538, c 9-12 col 360-362, c 9-17 n 12-22 col 360-364, *Epist* 166 n 27 ML 33,732

[3] ID, *De Gen ad litt* 1 7 c 3-4 n 4 6 ML 34,357-58, *Epist* 140 n 7 ML 33,541, *Epist* 166 n 7 ML 33,723

[4] ID, *De Gen ad litt* 1 7 c 9-17 n 12-22 ML 34,360 64, *Epist* 190 n 14 ML 33,961 En esta carta hay un pasaje que es particularmente severo contra el traducianismo materialista de Tertuliano «Nam et illi qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis seminibus exoriri quo perversius quid dici potest?»

[5] ID, *Epist* 164 n 20 ML 33,717, *Epist* 166 n 27 ML 33,732

[6] ID, *De lib arb* 1 3 n 55-59 ML 32,1297-1300, *De Gen ad litt* todo el 1 10 · ML 34,407-428, *Epist* 164 n 20 ML 34,717, *Epist* 166 ML 34,720 733 Esta carta lleva como título general *De origine animae hominis* Es un verdadero tratado, que abarca o comprende todas las cuestiones referentes al alma

Cuatro hipótesis se le presentaban como posibles: *a*) Dios crea un alma para cada individuo en el momento de comenzar a vivir; *b*) las almas se transmiten por generación; *c*) las almas, creadas por Dios, existen en algún lugar y son enviadas por él en tiempo oportuno a regir los cuerpos; *d*) o ellas bajan por su propia voluntad [7]. Todavía indica una quinta hipótesis, pero la rechaza como absurda e inadmisible: que el alma sea una partícula de la substancia divina [8].

Nada hay en la psicología agustiniana que sea opuesto a la tesis creacionista. Antes al contrario, claramente dice a San Jerónimo que, si bien es cierto que nadie consigue hacer con el deseo que sea verdadero lo que no lo es, él, sin embargo, desearía que, si es posible, la opinión del creacionismo fuera la verdadera, y, si lo es, que fuera defendida con argumentos evidentes e irrefutables [9]. Pero tenía de frente la realidad del pecado original y la dificultad de explicar su transmisión, que ciertamente se comprende mejor admitiendo el traducianismo espiritual, y esto fué lo que le impidió adherirse a la tesis creacionista [10]. F. J. Thonnard y E. Gilson engloban la inclinación de San Agustín hacia el traducianismo en su teoría general de las razones seminales [11].

Algunos de los escritos en que San Agustín trataba este punto cayeron en manos de un joven filósofo de la Mauritania Cesariense, llamado Vicente Víctor, pasado recientemente del partido o secta de los rogatistas al catolicismo [12]. Víctor se maravilló grandemente de que Agustín, el Obispo de Hipona, el hombre tan celebrado en la cristiandad por su talento y su sabiduría, se mantuviera incierto sobre el origen del alma, dudando si las almas de los descendientes de Adán provenían de los padres por vía de generación o Dios creaba una para cada individuo del mismo modo que creó la del primer hombre. Sin decidirse por ninguna de las dos opiniones, Agustín asentaba firme el principio de que el alma era espíritu y no cuerpo. Tanto las vacilaciones y las incertidumbres del gran Obispo sobre el origen del alma como su afirmación terminante acerca de su naturaleza espiritual desagradaron al neoconverso, el cual concibió el propósito de ilustrar «al doctísimo Agustín» y aun rectificar lo que él llamaba sus errores sobre esta cuestión, cuya solución le parecía sumamente fácil. Llevando a la práctica su intento, dedicó dos libros a un sacerdote español llamado Pedro, en casa del cual había encontrado la obra de referencia

[7] ID *De lib arb* 1 3 c 21 n 59 ML 32,1799, *Epist* 166 n 7 ML 33,723 724

[8] Ibid, n 7 ML 33,723-24 Cf nota 3

[9] *Epist* 166 n 26 ML 33,731-732 Al final del n 25, col 731, había escrito · «Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam non oppugnat, sit et mea, si oppugnat, non sit et tua»

[10] ID, *Epist* 166 n 10 ML 33,724 Cf *Epist* 180 n 2 ML 33,778

[11] F J THONNARD, *Histoire de la Philosophie* (París 1937) p 242 nota 2, E GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* p 67

[12] Este joven Víctor adoptó el nombre de Vicente a causa de su admiración por Vicente, sucesor de Rogato en la jefatura de la secta o partido rogatista San Agustín alude a esto en el libro III *De anima et eius origine* c 2 n 2

en que San Agustín exponía sus dudas. Pedro oyó a Víctor leer sus escritos, y, dejándose arrebatar del hervor del entusiasmo, le besó en la frente y le dió las gracias por haberle revelado lo que hasta entonces había estado oculto a su entendimiento [13]. Un amigo de San Agustín, el monje Renato, encontró en Cesarea esos libros, y, como herían el honor y la reputación del gran Obispo, los hizo copiar y se los envió en el verano del año 419. San Agustín se hallaba entonces ausente y no los recibió hasta fines del otoño.

Los dos libros de Vicente Víctor eran una amalgama de errores monstruosos. Dando nuevamente actualidad a la tesis emanatista de los maniqueos, defendía que el alma es algo corporal y que no fué sacada de la nada ni de alguna otra criatura. La conclusión inmediata y lógica era que el alma estaba formada de la substancia misma de Dios.

Admitía también la preexistencia de las almas, teoría de origen y entronque platónicos, incorporada por Orígenes al acervo doctrinal de la escuela de Alejandría. Las almas, según esta hipótesis, habrían tenido en el cielo una existencia anterior a la vida presente, y por alguna falta cometida fueron encerradas en los cuerpos como en una cárcel. Apoyándose en esto Víctor, y queriendo explicar la propagación del pecado original, sostenía que el alma había merecido ser mancillada por la carne y que el bautismo la regeneraba y le devolvía su primitiva pureza o condición.

No faltaban errores teológicos. Víctor había superado la audacia de los pelagianos, al enseñar que podían entrar en el reino de los cielos los niños que morían sin el bautismo.

¿Debía contestar San Agustín? Su edad evanzada, su posición y su autoridad entre los católicos parecían motivos suficientes que le dispensaban de responder a los argumentos fútiles y a la ligereza de un joven desconocido. Pero se trataba de iluminar una inteligencia, de conducirla a la verdad, de ganar un corazón, y el Obispo de Hipona, siempre maestro, sacerdote y prelado, dió la preferencia a lo religioso sobre lo humano, y a fines del 419 y principios del 420 compuso los cuatro libros que constituyen la obra *Del alma y su origen* [14].

Dedicó el primero al monje Renato. Después de agradecerle la prueba de amistad, al proporcionarle los libros en que tanto se le injuriaba, explana su opinión sobre la naturaleza del alma y pone de relieve la temeridad y los graves errores en que incurrió Vicente Víctor. Examina a continuación los textos que Víctor entresaca de la Sagrada Escritura

[13] Cf. *De anima et eius origine* l.2 c.3 n.7.

[14] Colocan los críticos la composición y la aparición de este tratado en la fecha indicada en el texto. San Agustín lo enumera en las *Retractaciones* entre los escritos el año 419. El mismo aporta en la obra un argumento intrínseco al hablar de la anatematización de la herejía pelagiana como de un hecho reciente (*De anima et eius origine* l.1 n.34; l.2 n.17). Los pelagianos fueron condenados por la Sede Apostólica el año 418.

y le demuestra que no son válidos y que no favorecen la tesis que con ellos trata de defender.

Dirigió el segundo al sacerdote Pedro. Le advierte que debe desconfiar de los dos libros de Vicente Víctor y, sobre todo, no considerar nunca como expresión o índice de la doctrina cristiana las afirmaciones y la enseñanza en ellos contenidas, pues son contrarias a la fe católica. Le señala algunos crasísimos errores y los refuta brevemente. Luego le invita a que ponga los medios convenientes para inducir a Víctor a que los deseche y los corrija.

Los otros dos libros se los envió directamente a Vicente Víctor. En uno, el tercero de la obra, le hace ver qué es lo que hay de condenable en los suyos y le insiste en que a toda costa debe procurar evitarlo y suprimirlo, si quiere seguir perteneciendo a la comunión católica.

En el otro justifica San Agustín su indecisión en inclinarse a aceptar una solución concreta y definitiva acerca del origen del alma. Entra en seguida en la demostración y prueba de su espiritualidad, y con múltiples argumentos pone de manifiesto a Vicente Víctor los absurdos que se seguirían si fuera cierta su opinión de que el alma es algo corpóreo.

El desarrollo del fondo ideológico de los cuatro libros es maravilloso: revela desde el primer momento la agudeza mental, la intuición y la fuerza dialéctica del genio de San Agustín.

No obstante, hay pasajes en los cuales, a causa del desconocimiento de la obra que refuta, no es asequible captar el sentido de la exposición de su pensamiento, viéndose obligado el traductor a limitarse en la expresión a la lógica de las palabras.

En las *Retractaciones* (l.2 c.47: ML t.32 vol.653) nos dejó San Agustín sintetizado su juicio acerca de esta obra: «Por aquel tiempo, un cierto Vicente Víctor, de la Mauritania Cesariense, halló en casa de un presbítero español llamado Pedro un opúsculo mío que contenía un pasaje en el cual confesaba yo, a propósito del origen de las almas, que no sabía si provenían de la del primer hombre, propagándose mediante la generación, o si cada uno recibía la suya sin que mediara la transmisión. Pero afirmaba a la vez que el alma era espíritu y no cuerpo.

Contra estas proposiciones mías escribió el referido joven dos libros, dirigidos al presbítero Pedro, y que el monje Renato me envió a mí. Después de haberlos leído, contesté con otros cuatro: uno al monje Renato, otro al sacerdote Pedro y dos al mismo Vicente Víctor. El que dediqué al presbítero Pedro, aunque tiene la extensión de un libro, es más bien una carta, que por su índole me pareció que no debía separarla de los demás.

En todos ellos, aparte de muchas verdades necesarias, de-

fendí mis vacilaciones acerca del origen del alma de cada hombre, y simultáneamente puse de manifiesto varios errores y doctrinas perversas que mantenían su orgullo y su presunción. Al hacerlo, procuré no presentar a dicho joven como detestable, sino como un individuo que necesitaba todavía ser instruído, y tratarlo con la mayor lenidad posible. De él recibí luego la prueba de su corrección.

El libro dedicado a Renato comienza así: *Sinceritatem tuam erga nos.* El que dirigí a Pedro: *Domino dilectissimo fratri, et compresbytero Petro.* Y el primero de los dos que escribí a Vicente Víctor empieza con estas palabras: *Quod mihi a scribendum putavi.*»

DEL ALMA Y SU ORIGEN

LIBRO I

AL MONJE RENATO

CAPITULO I

1. Ya tenía, muy querido hermano Renato, pruebas de tu sincero interés por mis asuntos, de tu fraternal benevolencia y del afecto que a mí te unía. Pero acabas de darme un nuevo testimonio de tu amistad enviándome en el próximo pasado verano dos libros compuestos por un hombre que me es completamente desconocido, mas no por eso despreciado, Vicente Víctor—tal es el nombre que encuentro inscrito al frente de la obra—, aun cuando, por estar ausente, no los recibí hasta fines del otoño.

Siendo tan íntima nuestra amistad, ¿cómo no habías de mandarme las cartas y los escritos de cualquier hombre, aunque fueran dirigidos a otros, en los cuales se hiciera mención de mí, y más si en ellos era controvertida la doctrina que yo hubiera enseñado en algunos opúsculos? Has hecho, por tanto, lo que como amigo mío y muy sincero y muy querido debías hacer.

LIBER I

AD RENATUM MONACHUM

CAPUT I

1. Sinceritatem tuam erga nos, Renate frater charissime, et fraternam benevolentiam, ac mutuae dilectionis affectum probatum quidem et antea tenebamus: verum nunc probatiorem nobis amica diligentia demonstrasti, quod mihi duos libros, eius quidem hominis quem penitus ignorabam, nec tamen idea contemnendi, Vincentii Victoris (sic enim praenotatum ibi nomen eius inveni), proxime praeterita aestate misisti; quamvis mihi, eo quod absens fuissem, in autumni fine sint redditi.

Quomodo enim tu charissimus meus posses vel deberes in meam non perferre notitiam, cum in manus tuas venissent cuiuslibet hominis qualescumque litterae, licet ad alium scribentis, ubi tamen nomen commemoraretur et legeretur meum, ita ut contradiceretur verbis meis, quae in quibusdam opusculis edidissem? Hoc itaque fecisti, quod sincerissimus et dilectissimus amicus meus facere debuisti.

CAPITULO II

2. Me asalta, sin embargo, el temor de que no me conozcas aún como yo desearía que me conocieras, puesto que has pensado que me ofenderías enterándome de las injurias que otros me han inferido. Te diré, para tu tranquilidad, que me son tan ajenos tales sentimientos que ni se me ha ocurrido quejarme de esas ofensas. ¿Estaba él obligado a guardar silencio sólo porque en determinados puntos sus ideas eran opuestas a las mías? Antes bien, me parece un motivo de gratitud el que se decidiera a hablar y a escribir, pues así podemos leer sus obras. Debió ciertamente dirigirse a mí y no a otro; mas comprendo que, siéndome desconocido, no se atreviera, ya que intentaba refutar mis enseñanzas. Ni aun creyó necesario consultarme en lo que le pareció que de ningún modo cabía duda, sino que estaba plenamente convencido de la certeza y veracidad de las opiniones que él emitía. Además, hay que tener presente que escribió por obedecer y complacer a un amigo suyo que le forzó a ello. Y si en el calor de la refutación profirió alguna injuria contra mí, por mi parte se lo atribuyo no a su voluntad o índole de controversista, sino a la fuerza de sus opiniones contrarias a las mías. Tengo como norma, cuando me es incierta o desconocida la intención de un hombre, que es mejor pensar bien de sus acciones antes que culparlo de lo que se ignora. Aparte de que acaso haya obrado así movido por mi bien, si suponía o preveía que llegarían a mí sus escritos, no queriendo verme equivocado en aquellos puntos en los cuales él creía hallarse en posesión de la verdad.

CAPUT II

2. Sed hinc angor paululum, quod adhuc tuae Sanctitati minus quam vellem cognitus sum: quandoquidem putasti me sic accepturum, quasi tu mihi iniuriam feceris, notum faciendo quod alius fecit. Quantum autem hoc absit ab animo meo, vide, ut ne ab illo quidem me passum iniuriam conquerar. Cum enim aliter quaedam quam ego saperet, numquidnam debuit reticere? Unde mihi gratum esse debet, quod ita non tacuit, ut id etiam legere possimus. Deberet quidem tantum scribere potius ad me, quam ad alterum de me: sed quod mihi esset ignotus, non est ausus se mihi ingerere in meorum refutatione dictorum. Nec consulendum me putavit, ubi sibi videtur minime dubitandum, sed plane cognitam et certam tenere sententiam. Obtemperavit autem amico suo, a quo se, ut scriberet, dicit esse compulsum. Et si quid inter disputandum, quod in meam contumeliam redundaret, expressit; non eum conviciantis voluntate crediderim, sed diversa sentientis necessitate fecisse. Ubi enim mihi animus erga me hominis ignotus est et incertus, melius arbitror meliora sentire, quam inexplorata culpare. Fortassis enim amore mei fecit, sciens ad me pervenire posse quod scripsit; dum in eis rebus errare me non vult, in quibus se potius errare non putat.

Debo, por tanto, manifestarle mi grata benevolencia, aunque me veo precisado a refutar sus doctrinas. He de corregirle con dulzura y no reprenderle con amargura, sobre todo porque, según he oído, ha abrazado la fe católica, por lo cual le felicito. Una vez que ha abandonado la secta y el error de los donatistas o, más bien, de los rogatistas, si quiere que su conversión nos ocasione verdadera alegría, debe procurar entender la verdad católica tal como es.

CAPITULO III

3. Posee o manifiesta dicho escritor suficiente vocabulario para explicar con propiedad sus pensamientos. De ahí que tan sólo sea necesario inculcarle y desearle que piense rectamente, que no haga atrayente lo que es inútil y que su elocuencia tenga por objeto la verdad. Es cierto que hay que reformar en su estilo muchas incorrecciones y despojarlo de la excesiva redundancia.

Deduzco de tu carta que también a ti, varón grave y maduro, han desagradado estos defectos. Todo ello tiene fácil corrección, aparte de que, sin detrimento de la integridad de la fe, tales defectos agradan a los espíritus ligeros y los toleran los reflexivos. Ya tenemos hombres espumosos en sus discursos, pero que no dejan de ser sanos y puros en la fe. Además, es de esperar que tales defectos, tolerables aun en el caso de que permanecieran, serán modificados y desaparecerán con el tiempo. Su autor es todavía joven, y su aplicación suplirá su

Et ideo debeo etiam eius habere gratam benevolentiam, cuius me necesse est improbare sententiam: ac per hoc in eis quae non recte sapit, adhuc leniter corrigendus mihi videtur non aspere detestandus; praesertim quia, sicut audio, nuper catholicus factus est, quod ei gratulandum est. Caruit enim Donatistarum vel potius Rogatistarum divisione et errore, quo antea tenebatur: si tamen catholicam veritatem sicut oportet intelligat, ut vere de illius conversione gaudeamus.

CAPUT III

3. Habet enim eloquium, quo possit explicare quae sentit. Unde cum illo agendum est, eique optandum ut recta sentiat, ne faciat esse delectabilia quae sunt inutilia, et quae diserta dixerit, vera dixisse videatur. Quamvis et in ipso eloquio habeat multa emendanda, et a nimia exundantia reprimenda.

Quod in illo tibi quoque, ut viro gravi, sicut tua indicant scripta, displicuit. Sed hoc vel facile corrigitur, vel sine detrimento fidei a levibus mentibus amatur, toleratur a gravibus. Habemus enim iam quosdam spumeos in sermone, sed in fide sanos. Non itaque desperandum est, etiam hoc in isto (quamvis sit tolerabile, si permanserit), posse tamen expurgari et temperari, atque ad integrum et solidum vel perduci, vel revocari modum: praesertim quia iuvenis esse perhibetur, ut quod minus habet peritia, suppleat diligentia; et quod cruditas loquacitatis eructat, aetatis

inexperiencia y la madurez en la edad limará las asperezas del lenguaje. Sería, en efecto, triste y peligroso que los elogios de su elocuencia redundaran en beneficio de la necedad, pues esto equivaldría a beber el veneno en una copa preciosa.

CAPITULO IV

4. Comenzaré ya a enumerar los principales errores que se encuentran, y que han de ser evitados en su discusión.

Su afirmación de que el alma ha sido creada por Dios y que no es ni una parte de la divinidad ni de su naturaleza, es totalmente verdadera; mas, como no quiere confesar que ha sido sacada de la nada y no cita o nombra ninguna criatura de la cual haya podido ser hecha, necesariamente debe concluirse que Dios es de tal modo su autor, que no la sacó de la nada ni de alguna otra cosa que no sea lo que Dios es, sino que la hizo de sí mismo, no advirtiendo que reincide en lo que pensaba que había evitado, es decir, que el alma no sería otra cosa que la misma substancia de Dios. De esto se seguiría que se había servido de su propia naturaleza para hacer alguna cosa y que el autor de esta cosa habría sido él mismo la materia de la cual la hizo, y, por tanto, la naturaleza divina sería mudable y condenada por el mismo Dios a sufrir cambios peyorativos.

Poseyendo tú una inteligencia recta y fiel, comprenderás que semejante doctrina no puede ser sostenida y que debe ser absolutamente rechazada por la mentalidad católica. El alma, en efecto, o ha sido hecha por el soplo de Dios, o este soplo se convirtió en alma, de tal manera que no haya sido creada de Dios, sino de la nada por Dios. Tampoco puede aducirse

maturitas decoquat. Illud est molestum et periculosum vel perniciosum, si cum laudatur eloquentia, persuadeatur insipientia, et in pretioso poculo bibatur pestifera potio.

CAPUT IV

4. Ut enim iam incipiam demonstrare, quae praecipue sint in eius disputatione vitanda:

Animam dicit a Deo quidem factam, nec Dei esse partem sive naturam; quod omnino verum est: sed cum eam non vult ex nihilo factam fateri, et aliam nullam creaturam unde sit facta commemorat, atque ita illi dat auctorem Deum, ut neque ex nullis exstantibus, id est, ex nihilo, neque ex aliqua re, quae non est quod Deus est, sed de se ipso eam fecisse credatur; nescit eo se revolvi, quod declinasse se putat, ut scilicet nihil aliud anima quam Dei natura sit; ac sic consequenter et de Dei natura fiat aliquid ab eodem Deo, cui faciendo materia de qua facit, sit ipse qui facit: ac per hoc et Dei sit natura mutabilis, et mutata in deterius eiusdem ipsius Dei ab eodem ipso Deo natura damnetur.

Quod pro tua fideli intelligentia, quam non sit opinandum, et quam sit a corde catholico secludendum, longeque fugiendum, vides. Ita quippe anima vel de flatu facta, vel Dei flatus factus est ipsa, ut non de ipso sit,

el símil del hombre que sopla, el cual no saca de la nada el soplo, sino que se limita a volver hacia fuera lo que había tomado del exterior, para argüir que Dios tenía alrededor aire, del cual aspiró una exigua cantidad y luego la aspiró, al soplar en el rostro del hombre e infundirle de este modo el alma.

De ser verdad esto, el soplo de Dios no sería una parte de sí mismo, sino del aire preexistente. Mas lejos de nosotros negar que la omnipotencia divina haya podido sacar de la nada el soplo vital que constituyó al hombre en alma viviente, y caigamos en las torturas de pensar que ya existía algo que no era él, y de lo que hizo el soplo, o bien que sacó de su propia naturaleza esta alma que vemos sometida al cambio o mutación. Todo lo que ha sido hecho de él debe participar necesariamente de su naturaleza y ser esencialmente inmutable. Pero el alma, como todos admiten, es mudable. Luego no ha sido hecha de él, porque no goza de su inmutabilidad. Si, pues, nuestra alma no ha sido hecha de ninguna otra cosa, indudablemente ha sido sacada de la nada y creada por Dios.

CAPITULO V

5. Sostiene también que nuestra alma no es espíritu, sino cuerpo. Y ¿qué intenta expresar, sino que nosotros no constamos de alma y cuerpo, sino de dos y aun de tres cuerpos? Nosotros, dice, estamos compuestos de un espíritu, de un alma y un cuerpo, y afirma que estas tres cosas son tres cuerpos, lo que equivale a enseñar que estamos formados por tres cuerpos.

sed ab ipso de nihilo creata sit. Neque enim sicut homo quando sufflat, non potest de nihilo flatum facere, sed quem de isto aere ducit, hunc reddit; ita Deo putandum est auras aliquas circumfusas iam fuisse, quarum exiguam quamdam particulam spirando traheret, et respirando refunderet, quando in hominis faciem sufflavit, eique illo modo animam fecit.

Quod et si ita esset, nec sic de ipso, sed de subiacenti re aliqua flabili posset esse quod flavit. Sed absit ut negemus omnipotentem de nihilo flatum vitae facere potuisse, quo fieret homo in animam vivam: atque in eas contrudamur angustias, ut vel iam fuisse aliquid, quod ipse non esset, unde flatum faceret, opinemur; vel quod mutabile factum videmus, de se ipso fecisse credamus. Quod enim de ipso est, necesse est ut eiusdem naturae sit cuius ipse est, ac per hoc etiam immutabile sit. Anima vero, quod omnes fatentur, mutabilis est. Non ergo de ipso, quia non est immutabilis sicut ipse. Si autem de nulla re alia facta est, de nihilo facta est procul dubio, sed ab ipso.

CAPUT V

5. Quod vero eam non spiritum, sed corpus esse contendit; quid aliud vult efficere, quam nos non ex anima et corpore, sed ex duobus vel etiam tribus constare corporibus? Cum enim spiritu, anima, et corpore constare nos dicit, et omnia haec tria corpora esse asserit; profecto ex tribus corporibus nos putat esse compactos.

Creo que debo demostrarle a él, y no a ti, los absurdos que se derivan de su doctrina. No obstante, este error es tolerable en un hombre que aún no sabía que existía algo que, sin ser cuerpo, podía presentar alguna semejanza corporal.

CAPITULO VI

6. Pero ¿quién puede tolerar que en el segundo libro, tratando de solucionar la dificilísima cuestión del pecado original, en lo que concierne al alma y al cuerpo, si el alma no es transmitida por vía de generación, sino que nos es infundida por un nuevo soplo de Dios, intente explicar asunto tan enojoso y profundo, diciendo: «No es sin razón que el alma recobre por la carne la antigua condición, que por poco tiempo parecía haber perdido, de manera que comience a renacer por la carne, ya que por ella había merecido ser mancillada»?

Ahí tienes a un hombre que se propuso investigar lo que era superior a sus fuerzas y cayó en la sima de precipicio tan horrible como es el decir que el alma mereció ser manchada por la carne, no siéndole posible explicar cómo mereció el alma ser contaminada por la carne antes de unirse a ella. En efecto, si la mancha del pecado comenzó al unirse el alma con la carne, pruebe, si puede, cómo mereció el alma ser mancillada por la carne antes de contraer el pecado. El motivo por el cual es encerrada en carne culpable para ser inficionada, o le viene de su naturaleza o, lo que sería todavía peor, lo tiene por determinación de Dios. De la carne no ha podido venirle antes de su unión, porque a causa del demérito fué

In qua opinione quanta eum sequatur absurditas, illi potius quam tibi demonstrandum puto. Verum iste tolerabilis error est hominis, qui nondum cognovit esse aliquid, quod cum corpus non sit, corporis tamen quamdam similitudinem gerere possit.

CAPUT VI

6. Illud plane quis ferat, quod in secundo libro, cum quaestionem difficillimam solvere conaretur de originali peccato, quatenus ad corpus animamque pertineat, si anima non de parentibus trahitur, sed a Deo nova insufflatur; hanc ergo tam molestam et tam profundam nitens enodare quaestionem: «Merito, inquit, per carnem, priscam reparat habitudinem, quam visa fuerat paulisper amisisse per carnem, ut per eam incipiat renasci, per quam meruerat inquinari».

Cernis nempe hominem ausum suscipere quod vires eius excedit, in tam immane praecipitium decidisse, ut diceret inquinari animam meruisse per carnem; cum dicere nullo modo possit, unde hoc meritum traxerit ante carnem. Si enim a carne incipit meritum habere peccati, dicat si potest, unde ante peccatum suum carne meruerit inquinari. Nam hoc meritum quo in carnem peccatricem missa est, ut inquinaretur ex illa, profecto aut ex semetipsa habuit, aut, quod vero multo amplius abhorret, ex Deo. Ex carne quippe meritum non potuit habere ante carnem, quo

encerrada en el cuerpo, que había de mancillarla. Si le viene de sí misma, ¿cómo pudo adquirirlo, si antes de su unión con la carne no hizo nada malo? Si se afirma que le viene de Dios, ¿quién podrá oír cosa tan horrible? ¿Quién la tolerará? ¿Quién permitirá que se diga impunemente? No se inquiere en este lugar qué falta pudo cometer el alma, después de unirse con el cuerpo, para merecer ser condenada; sino cómo, antes de su unión, pudo merecer ser encerrada en la carne y manchada por ella. Explique esto, si le es posible, el que se ha atrevido a decir que el alma había merecido ser mancillada por la carne.

CAPITULO VII

7. En otro lugar del mismo libro, proponiéndose esta misma cuestión, en la cual se había comprometido temerariamente, atribuye a sus adversarios las siguientes palabras: «¿Por qué, preguntan ellos, castigó Dios tan injustamente al alma hasta encerrarla en un cuerpo pecaminoso, comenzando a ser pecadora por su unión con la carne, cuando ella no había podido pecar?» Sumergido en el remolino peligroso de esta cuestión, debió ciertamente evitar el naufragio y no lanzarse a una empresa de la que no saldría sino retrocediendo, es decir, arrepintiéndose de su temeridad. El pretende, mas en vano, desembarazarse de la presciencia divina. Esta presciencia conoce por anticipado los pecadores que ha de purificar, pero no los hace ser pecadores. Suponer que libra del pecado a las almas, que, siendo inocentes y limpias, envolvió él mismo en el pecado, es suponer que sana la herida que les infirió, no la que encontró en ellas.

merito inquinanda mitteretur in carnem. Si ergo a semetipsa hoc meritum habuit; quomodo habuit, quae ante carnem nihil mali fecit? Si autem hoc meritum ex Deo dicitur habuisse; quis hoc audiat? quis ferat? quis dici impune permittat? Non enim hoc loco quaeritur, quid meruerit, ut iudicaretur damnanda post carnem: sed quid meruerit ante carnem ita damnari, ut inquinanda mitteretur in carnem. Explicet hoc si potest, qui est ausus dicere, inquinari animam meruisse per carnem.

CAPUT VII

7. Item alio loco, cum eamdem, qua se ipse implicuerat, velut explicandam proponeret quaestionem, tanquam ex persona adversariorum ait: «Cur, inquiunt, Deus animam tam iniusta animadversione mulctavit, ut in corpus eam peccati relegare voluerit, cum consortio carnis peccatrix esse incipit, quae peccatrix esse non potuit?» In huius quaestionis tanquam scopuloso gurgite, debuit utique cavere naufragium, nec eo se committere, unde se non erueret transeundo, sed forte redeundo, id est, poenitendo. Nam de praescientia Dei se nititur liberare, sed frustra. Praescientia quippe Dei eos quos sanaturus est, peccatores praenoscit, non facit. Nam si eas animas liberat a peccato, quas innocentes et mundas implicuit ipse peccato, vulnus sanat quod intulit nobis, non quod invenit in nobis.

Pero aleje Dios de nosotros el pensamiento de decir que, cuando purifica con el bautismo las almas de los niños, no hace más que reparar el mal que él mismo les causó al encerrar estas almas, hasta entonces inocentes, en una carne pecadora, que había de mancillarlas con el pecado original. A estas almas acusa nuestro adversario de haber merecido contraer la mácula de la carne, sin que le sea posible explicar cómo pudieron merecer tan cruel castigo antes de unirse a la carne.

CAPITULO VIII

8. Gloriándose, pues, vanamente de poder resolver esta tan difícil cuestión de la presciencia de Dios, se enreda más todavía en el laberinto de las dificultades, cuando escribe: «Aunque el alma, que no había podido pecar antes de su unión con la carne, mereció llegar a ser pecadora, sin embargo, no permaneció en el pecado, porque, prefigurada en Jesucristo, no debió continuar en ese estado, del mismo modo que por sí misma no pudo cometerlo.» A mi entender, cuando dice que el alma «no pudo ser pecadora» o que «no pudo estar en pecado», habla del alma antes de su unión con la carne. En efecto, si el alma no es transmitida de los padres por vía de generación, no pudo ser manchada por el pecado original o de algún modo permanecer en ese pecado más que por su unión con la carne. Vemos, ciertamente, que el alma es librada del pecado por la gracia; pero no vemos cómo mereció adherirse al pecado. ¿Qué significan entonces estas palabras: «Aun cuando el alma mereció ser pecadora, no obstante no permaneció en el pecado»? Si yo le pregunto ahora por qué no permaneció en el pecado, muy rectamente me responderá que la libró de él la gracia de Jesucristo. Pero del mismo modo que dice cómo es justificada el alma del niño, diga también cómo había merecido llegar a ser pecadora.

9. Pero ¿qué dice aquel a quien aconteció lo que antes había escrito? Porque, proponiéndose a sí mismo esta cuestión, dice: «Se levantan otras injurias por las quejumbrosas murmuraciones de los maldicientes y, como arrebatados por un torbellino, naufragamos a menudo entre enormes peñascos.» Acaso se enojara si yo dijera esto de él. Son, sin embargo, sus propias palabras; son los términos con los que se propuso la cuestión, en la que había de mostrar las rocas contra las cuales chocó y naufragó. Llegó, pues, a este extremo, y fué llevado y lanzado y quedó como clavado contra peñascos tan horribles que no hubiera podido salir sino corrigiendo o retractando lo que había enseñado, y como no le era posible probar en virtud de qué mérito el alma fué hecha pecadora, no temió decir que había merecido llegar a serlo antes de todo pecado personal. ¿Quién, siendo inocente. puede merecer castigo tan cruel como es el de ser concebido en iniquidad ajena y estar contaminado por el pecado antes de salir del seno materno? Mas las almas de los niños, regeneradas en Jesucristo, son libradas de este castigo sin ningún mérito anterior y por una gracia gratuita, porque, de otro modo, la gracia ya no sería gracia.

Por tanto, diga, si puede, este hombre sumamente inteligente, a quien en una cuestión tan profunda desagradan mis dudas—que, si no son doctas, son prudentes—, en virtud de qué contrae el alma este castigo, del cual es librada por la

Avertat autem Deus, et omnino absit, ut dicamus, quando lavacro regenerationis Deus mundat animas parvulorum, tunc eum mala sua corrigere, quae illis ipse fecit, cum eas nullum habentes peccatum peccatrici carni, cuius originali peccato contaminarentur, admiscuit. Quas tamen iste accusans dicit inquinari meruisse per carnem, nec potest dicere unde tantum mali meruerint ante carnem.

CAPUT VIII

8. Hanc ergo quaestionem frustra se putans de praescientia Dei posse dissolvere, adhuc se involvit, et dicit: «Anima si peccatrix esse meruit, quae peccatrix esse non potuit, tamen neque in peccato remansit, quia in Christo praefigurata in peccato esse non debuit, sicut esse non potuit». Quid est quod dicit, «peccatrix esse non potuit», vel «in peccato esse non potuit», nisi, credo, si non veniret in carnem? Neque enim potuit originali peccato esse peccatrix, aut quoquo modo in originali peccato esse, nisi per carnem, si de parente non trahitur. Videmus ergo eam per gratiam liberari a peccato: sed non videmus unde meruerit haerere peccato. Quid est ergo quod dicit: «Si peccatrix esse meruit, non tamen in peccato remansit?» Si enim ab illo quaeram, cur non in peccato remanserit, rectissime respondebit quod eam Christi gratia liberaverit. Sicut ergo dicit unde anima parvuli fuerit liberata peccatrix, sic etiam dicat unde meruerit esse peccatrix.

9. Sed quid dicit, cui hoc quod praelocutus est, contigit? Namque ut istam quaestionem sibi proponeret, ait: «Alia substruuntur opprobria querulis murmurationibus oblatrantium, et excussi quasi quodam turbine, *identidem inter immania saxa collidimur*». *Hoc si ego de illo dicerem*, forsitan succenseret. Verba sunt eius: quibus praemissis proposuit quaestionem, in qua ipsa saxa quibus collisus naufragavit, ostenderet. Ad hoc enim perductus est, et tam horrendis cautibus illatus, impulsus, infixus, ut eruere se nisi emendando quod dixit, omnino non possit; non valens ostendere quo merito anima sit facta peccatrix, quam dicere non timuit ante omne suum peccatum meruisse fieri peccatricem. Quis tam immane supplicium meretur sine peccato, ut in aliena iniquitate conceptus, antequam exeat de visceribus matris, iam non sit sine peccato? De hac autem poena parvulorum animas, qui regenerantur in Christo, nullis eorum praecedentibus meritis gratuita liberat gratia: alioquin gratia iam non est gratia [1].

Proinde iste homo valde intelligens, cui displicet in tanta profunditate, etsi non docta, tamen cauta nostra cunctatio, dicat si potest, in hanc poenam quo pervenerit anima merito, de qua poena liberat gratia

[1] Rom. 11,6.

gracia sin mérito alguno suyo. Dígalo y, si le es posible, defiéndalo con alguna razón. No exigiría yo esto si él no hubiera afirmado que el alma había merecido llegar a ser pecadora. Dicho mérito, ¿era bueno o malo? Si era bueno, ¿cómo cayó el alma en el mal? Si era malo, ¿de dónde le viene al alma antes de cometer un pecado? Y nuevamente insisto: si este mérito era bueno, la liberación del alma, mediante la gracia, no fué gratuita, sino en virtud de un verdadero derecho, puesto que había sido merecida anteriormente, y así tal gracia ya no sería gracia. Pero si este mérito era malo, cabe preguntar en qué consistía. ¿Acaso en que el alma vino a encerrarse dentro de la carne, a la cual no hubiera venido si no hubiera sido enviada por el que está exento de toda iniquidad? A no ser que el adversario quiera precipitarse en mayores abismos, no intentará probar su sentencia de que el alma mereció llegar a ser pecadora.

En cuanto a los niños, que obtienen en el bautismo la remisión del pecado original, respondió de cualquier modo que estaban sujetos por poco tiempo al pecado ajeno, ya que la presciencia de Dios en nada hubiera podido perjudicar a los predestinados a la vida eterna.

Estas afirmaciones serían tolerables si con su modo de expresarse no hiciera inexplicable la dificultad, al decir que el alma había merecido llegar a ser pecadora. Si, pues, desea librarse de las contradicciones, ha de desaprobar lo que antes ha escrito.

sine merito. Dicat, ut quod dixit, aliqua, si valuerit, ratione defendat. Non enim hoc exigerem, nisi ipse dixisset quod anima meruerit esse peccatrix. Dicat meritum eius, utrum bonum fuerit, anne malum. Si bonum, quo merito bono venit in malum? Si malum, unde aliquod malum meritum ante omne peccatum? Item dico: Si bonum, non ergo eam gratis, sed secundum debitum liberat gratia, cuius praecessit meritum bonum; ac sic gratia iam non erit gratia. Si autem malum, quaero quod sit: an quod venit in carnem, quo non venisset, nisi apud quem non est iniquitas, ipse misisset? Nunquam igitur nisi se in peiora praecipitans, hanc suam sententiam molietur astruere, qua dixit quod anima meruit esse peccatrix.

Et de his quidem parvulis, quorum in Baptismo diluitur originale peccatum, invenit qualitercumque quod diceret, quoniam praescientia Dei praedestinatis in vitam aeternam nihil obesse potuisset, paulisper alieno inhaerere peccato.

Quod tolerabiliter diceretur, si non iste verbis suis implicaretur, dicens quod meruerit anima esse peccatrix; unde se omnino non liberat, nisi hoc eum dixisse poeniteat.

CAPITULO IX

10. Al tratar de aquellos niños que mueren antes de haber recibido el bautismo de Jesucristo, y queriendo dar una respuesta a esta cuestión, se atrevió a prometerles no sólo el paraíso, sino también el reino de los cielos, sin saber después cómo salir de este embarazo para no verse obligado a sostener que Dios castiga con la muerte eterna almas que él mismo encerró en carne pecadora, no habiéndolo merecido por algún pecado anterior. No obstante, dándose cuenta de que había cometido un error, al afirmar que las almas de los niños pueden ser rescatadas para la vida eterna sin la gracia de Jesucristo y que pueden obtener la remisión del pecado original sin el bautismo, en el cual se perdonan todos los pecados, y viendo la profundidad del abismo en que se había precipitado, añadió: «Pienso que por estos niños deben ser ofrecidos los sacrificios de los sacerdotes santos y continuas oblaciones.»

He aquí otro error del cual únicamente saldrá haciendo una retractación formal del mismo. Porque ¿quién ofrecerá el cuerpo de Jesucristo sino por aquellos que son miembros de Jesucristo? Desde que el mismo Señor dijo: *El que no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos*, y en otro lugar: *El que perdiere su vida por amor de mí, la hallará*, nadie llega a ser miembro de Jesucristo sino por el bautismo de agua o por el bautismo de sangre, muriendo por Jesucristo.

11. Esa es la razón por la cual aquel ladrón, que no era

CAPUT IX

10. De illis autem parvulis qui morte praeveniuntur priusquam baptizentur in Christo, cum respondere voluisset, ausus est eis promittere, non solum paradisum, verum etiam regnum caelorum: non inveniens qua exiret, ne Deum animas innocentes dicere cogeretur aeterna morte damnare, quas nullo merito praecedente peccati, carni inserit peccatrici. Sed utcumque sentiens quid mali dixerit, sine ulla Christi gratia animas redimi parvulorum in aeternam vitam regnumque caelorum, et in eis posse solvi originale peccatum sine Baptismo Christi, in quo fit remissio peccatorum: videns ergo, in quam se profunditatem naufragosi gurgitis iecerit: «Sane, inquit, pro eis oblationes assiduas, et offerenda iugiter sanctorum censeo sacrificia sacerdotum».

Ecce aliud unde nunquam exiturus est, nisi eum dixisse poeniteat. Quis enim offerat corpus Christi, nisi pro eis qui membra sunt Christi? Ex quo autem ab illo dictum est: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest intrare in regnum Dei*[1]; et alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*[2]: nemo fit membrum Christi, nisi aut Baptismate in Christo, aut morte pro Christo.

11. Unde et latro ille, non ante crucem Domini sectator, sed in

[1] Io. 3,5.
[2] Mt. 10,39.

discípulo del Señor antes del suplicio de la cruz, sino que confesó su divinidad estando ya crucificado, y cuyo ejemplo es a veces citado contra la necesidad del bautismo, es enumerado por San Cipriano entre los mártires que son bautizados con su propia sangre, como sucedió durante las persecuciones a muchos, que no habían recibido aún el bautismo de agua. El acto de confesar en la cruz la divinidad de Jesucristo fué apreciado en tanto valor como si realmente hubiera sido crucificado por ser de los suyos. Su fe floreció en el madero precisamente cuando se marchitó la de los discípulos, la cual, debilitada por el temor de la muerte, revivió con las glorias de la resurrección. Los discípulos desconfiaron de su Maestro al verlo morir, el ladrón esperó en el que compartía su último suplicio; ellos huyeron del Autor de la vida, el ladrón rogó al que sufría el mismo tormento; los discípulos lloraron su muerte como se llora la muerte de hombre cualquiera, el ladrón creyó que había de reinar después de la muerte; aquéllos abandonaron al que les había prometido la salvación, éste adoró al que le acompañaba en el mismo suplicio de la cruz. Tuvo el buen ladrón el mérito del mártir al creer en Jesucristo cuando falló la fe de los que habían de ser mártires. Así lo juzgó el mismo Salvador, que, sin exigirle el bautismo de agua y considerándolo purificado por una especie de martirio, le prometió inmediatamente la posesión de la felicidad eterna.

Por otra parte, ¿quién de nosotros no ve con cuánta fe, con cuánta esperanza y con cuánta caridad no hubiera aceptado la muerte por Jesucristo vivo el que con tanta decisión buscó la vida en Jesucristo moribundo? Añádese a esto—y no

cruce confessor, de quo nonnunquam praeiudicium captatur, sive tentatur, contra Baptismatis sacramentum, a Cypriano sancto inter martyres computatur [3], qui suo sanguine baptizantur, quod plerisque non baptizatis fervente persecutione provenit. Tanto namque pondere appensum est, tantumque valuit apud eum qui haec novit appendere, quod confessus est Dominum crucifixum, quantum si fuisset pro Domino crucifixus. Tunc enim fides eius de ligno floruit, quando discipulorum marcuit; nisi cuius mortis terrore marcuerat, eius resurrectione revixesceret. Illi enim desperaverunt de moriente, ille speravit in commoriente: refugerunt illi auctorem vitae; rogavit ille consortem poenae: doluerunt illi tanquam hominis mortem, credidit ille regnaturum esse post mortem: deseruerunt illi sponsorem salutis, honoravit ille socium crucis. Inventa est in eo mensura martyris, qui tunc in Christum credidit, quando defecerunt qui futuri erant martyres. Et hoc quidem oculis Domini clarum fuit, qui non baptizato, tanquam martyrii sanguine abluto, tantam felicitatem statim contulit [4].

Sed etiam nostrum quis non consideret, quanta fide, quanta spe, quanta charitate mortem pro Christo vivente suscipere potuit, qui vitam in moriente quaesivit. Huic accedit, quia non incredibiliter dicitur, latronem qui tunc credidit, iuxta Dominum crucifixum, aqua illa quae de

[3] CYPRIANUS, *Epist. ad Iubaianum.*
[4] Lc. 23,43.

es increíble—que el ladrón, que creyó estando pendiente de la cruz al lado del Señor, habría sido purificado por aquella agua misteriosa que brotó de la herida del costado y con ella a modo de bautismo fuese lavado. Y paso en silencio, porque ninguno de los nuestros alude a ello, si este ladrón no habría sido bautizado antes de sufrir su condenación.

Acerca de este punto cada uno es libre de pensar lo que juzgue más conveniente, con tal que, apoyándose en este ejemplo, no intente desvirtuar la necesidad del bautismo preceptuado por el Salvador y a condición de que no se establezca o señale para los niños que mueren sin el bautismo un lugar de quietud o felicidad intermedio entre la condenación y el reino de los cielos. También la herejía pelagiana incurrió en este error, porque, no admitiendo en los niños el pecado original, no temía su condenación; mas tampoco les prometía el reino de los cielos si no habían recibido el sacramento del Bautismo. Pero nuestro adversario, no obstante confesar o proclamar que los niños están ligados con el reato del pecado original, se ha atrevido a prometer el reino de los cielos aun a los que mueren sin el bautismo, lo que no osaron afirmar los pelagianos, a pesar de que no admitían la existencia del pecado original.

He ahí los lazos en los que lo tendrá enmarañado su presunción, mientras no retracte lo que ha escrito.

CAPITULO X

12. Se aduce también el ejemplo de Dinócrates, hermano de Santa Perpetua; pero esta historia no es auténtica, y fuera la santa la que la escribió o fuera otro su autor, lo cierto es

vulnere lateris eius emicuit, tanquam sacratissimo baptismo fuisse perfusum. Ut omittam quod eum, antequam damnaretur, baptizatum non fuisse, quoniam nemo nostrum novit, nemo convincit.

Verum haec ut volet quisque accipiat, dum tamen de Baptismo non praescribatur Salvatoris praecepto, huius latronis exemplo; et non baptizatis parvulis nemo promittat inter damnationem regnumque caelorum, quietis vel felicitatis cuiuslibet atque ubilibet quasi medium locum. Hoc enim eis etiam haeresis Pelagiana promisit: quia nec damnationem metuit parvulis, quos nullum putat habere originale peccatum; nec sperat eis regnum caelorum, si non perveniunt ad Baptismatis sacramentum. Iste autem cum confiteatur parvulos originali obstrictos esse peccato, eis etiam regnum caelorum non baptizatis ausus est polliceri: quod nec illi ausi sunt, qui eos asserunt sine ullo prorsus esse peccato.

Ecce qualibus se laqueis praesumptionis innectat, nisi eum talia scripsisse poeniteat.

CAPUT X

12. De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate, nec scriptura ipsa canonica est, nec illa sic scripsit, vel quicumque illud scripsit, ut illum puerum qui septennis mortuus fuerat, sine Baptismo diceret fuisse de-

que no se dice que este niño muriera sin el bautismo. Lo único que se sabe o se cree es que en la inminencia del martirio ella rogó por su hermano, que su oración fué escuchada y que el niño pasó del lugar de los tormentos a la mansión del descanso. Los niños de esa edad son ya capaces de mentir, decir la verdad, confesar sus faltas y también de negarlas. Y, por tanto, al ser bautizados pueden repetir el símbolo y responder por sí mismos a las preguntas. ¿Quién sabe si este niño, después de haber recibido el bautismo, no habría sido inducido a la idolatría por su mismo padre, que era infiel e impío, y por lo cual debería sufrir la condenación eterna, siéndole condonada mediante las oraciones de su hermana, que iba a morir por Jesucristo?

CAPITULO XI

13. Aun cuando, sin menoscabo de la fe católica y de la disciplina eclesiástica, se concediera a nuestro adversario, desde luego sin motivo alguno razonable para ello, que el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Jesucristo pudiera ser ofrecido por todos los hombres no bautizados, de cualquier edad que fueran, como si esta acción piadosa de los familiares les ayudara o sirviera para el reino de los cielos, ¿qué respondería acerca de la suerte de tantos miles de niños que nacen de padres impíos y no reciben el cuidado de personas piadosas por alguna conmiseración humana o divina, y salen de esta vida en la edad más tierna y sin haber sido regenerados con las aguas bautismales? Explique, si le es posible, cómo merecieron estas almas llegar a ser pecadoras hasta el punto de no ser libradas jamás del pecado. Si le pregunto por qué merecieron ser condenadas sin ser bautizadas, me responderá rectamente que fué a causa del pecado original. Si de nuevo le pregunto cómo lo contrajeron, él contestará que fué por su unión con la carne pecadora. Y si quiero averiguar en virtud de qué estas almas, que no habían cometido falta alguna antes de ser unidas a la carne pecadora, se hicieron dignas de esa unión culpable, investigue él lo que respondería y explique por qué son condenadas a sufrir el contagio y las consecuencias de los pecados ajenos, de tal manera que no sean regeneradas por las aguas del bautismo ni los sacrificios las purifiquen de sus faltas. ¡Cuántos niños han nacido y nacen en estas condiciones, sin que hayan recibido ni puedan recibir los auxilios espirituales!

Ante un hecho como éste falla ciertamente toda argumentación. Nosotros, en efecto, no preguntamos cómo estas almas merecieron ser condenadas después de su consorcio con la carne pecadora; lo que intentamos saber es cómo se hicieron dignas de sufrir el castigo de la unión con la carne, no habiendo sido responsables de ningún pecado anterior a dicha unión. Aquí no cabe responder: «El contagio del pecado ajeno comunicado por poco tiempo no dañó a quienes Dios, en su presciencia eterna, había preparado el remedio de la redención.» Nos referimos en este caso a los que, por haber muerto antes de recibir el bautismo, no participaron del beneficio de la redención. Tampoco aquí hay lugar a decir: «Las almas que no fueron justificadas por el bautismo, lo serán por los numerosos sacrificios ofrecidos por ellas; y previendo Dios esto, quiso hacerles participar de los pecados ajenos, sin hacerles correr el riesgo de la condenación eterna y dándoles esperanza de la felicidad imperecedera.» Precisamente hablamos ahora de los

functum: pro quo illa imminente martyrio creditur exaudita, ut a poenis transferretur ad requiem. Nam illius aetatis pueri, et mentiri, et verum loqui, et confiteri, et negare iam possunt. Et ideo cum baptizantur, iam et symbolum reddunt, et ipsi pro se ad interrogata respondent. Quis igitur scit utrum puer ille post Baptismum, persecutionis tempore a patre impio per idololatriam fuerit alienatus a Christo, propter quod in damnationem mortis ierit, nec inde nisi pro Christo morituræ sororis precibus donatus exierit?

CAPUT XI

13. Sed etiamsi hoc isti concedatur, quod salva fide catholica et ecclesiastica regula, nulla ratione conceditur, ut pro non baptizatis cuiuslibet aetatis hominibus offeratur sacrificium corporis et sanguinis Christi, tanquam per huiusmodi pietatem suorum ad regnum caelorum quo perveniant adiuventur, quid responsurus est de tot millibus infantum, qui nascuntur ex impiis, nec in manus piorum aliqua vel divina vel humana miseratione perveniunt, et de ista vita in illa tenerrima aetate, sine lavacro regenerationis abscedunt? Dicat, si potest, unde istae animae sic peccatrices fieri meruerunt, ut a peccato saltem nec postea liberentur. Si enim quaeram, quare damnari mereantur, si non baptizantur; recte mihi respondetur, propter originale peccatum. Item, si quaeram, unde traxerint originale peccatum; iste respondebit, ex carne utique peccatrice. Si ergo quaeram, unde damnari meruerint in peccatricem carnem, quae nihil mali fecerant ante carnem; hic inveniat quid respondeat; et sic damnari ad alienorum peccatorum subeunda contagia, ut nec Baptisma regeneret male generatos, nec sacrificia expient inquinatos. Ibi enim et de talibus hi parvuli nati sunt, sive adhuc usque nascuntur, ut eis nullo tali possit adiutorio subveniri.

Hic certe omnis argumentatio deficit. Non enim quaerimus, unde animae damnari meruerint post carnis consortium peccatricis: sed quaerimus, unde animae damnari meruerint ad subeundum carnis consortium peccatricis, nullum peccatum habentes ante carnis consortium peccatricis. Non est ut dicatur: «Nihil eis obfuit alieni peccati paulisper communicata contagio, quibus in Dei praescientia fuerat parata redemptio». De his enim nunc loquimur, quibus ante Baptismum de corpore exeuntibus redemptio nulla succurrit. Non est ut dicatur: «Eas quas Baptisma non abluit, sacrificia pro eis crebra mundabunt; quod praesciens Deus, paululum illas voluit alienis haerere peccatis, sine ullo exitio damnationis aeternae, et cum spe felicitatis aeternae». De his enim nunc loquimur,

niños que nacen de padres impíos y que, por lo tanto, no pueden recibir ningún auxilio espiritual. Y aunque fuera posible proporcionárselo, es indudable que no beneficiaría a las almas que no recibieran el bautismo, del mismo modo que los sacrificios y ofrendas por los muertos, de que se hace mención en el libro de los Macabeos, no les hubiera reportado ventaja alguna si antes de morir no hubieran sido circuncidados.

14. Procure nuestro adversario responder, si pudiere, cuando le sea preguntado cómo un alma, exenta hasta entonces de todo pecado original o propio, mereció ser condenada a sufrir el contagio del pecado ajeno, sin que le sea posible librarse de él, y considere cuál de estas dos cosas ha de elegir: o bien afirma que las almas de los niños que mueren sin el bautismo, y por las cuales no es ofrecido ningún sacrificio del cuerpo del Señor, son, no obstante, libradas del lazo y reato del pecado original, a pesar de que es doctrina terminante del Apóstol que todos son condenados por uno solo, a los cuales ciertamente no les socorre la gracia aplicándoles los méritos de la redención efectuada por uno solo, o bien sostiene que las almas, sin tener ningún pecado propio u original, almas inocentes, cándidas y puras, son castigadas con la condenación eterna por un Dios, justo, uniéndolas a una carne pecadora y previendo que no serán libradas.

quarum nativitas apud impios et ex impiis nulla talia potuerit invenire praesidia. Quae quidem si adhiberi possent, procul dubio non baptizatis prodesse non possent: sicut nec illa quae de libro Machabaeorum commemoravit sacrificia pro peccatoribus mortuis[1], eis aliquid profuissent, si circumcisi non fuissent.

14. Inveniat ergo, si potest, iste quid dicat, cum ab illo quaeritur, quid meruerit anima, sine ullo peccato, vel originali, vel proprio, sic ad subeundum alienum peccatum originale damnari, ut non ab illo valeat liberari: et videat quid eligat a duobus, utrum dicat etiam eas animas morientium parvulorum, quae hinc sine lavacro regenerationis abscedunt, et pro quibus nullum sacrificium corporis Dominici offertur, a nexu peccati originalis absolvi; cum Apostolus doceat, ex uno ire omnes in condemnationem[2], quibus utique non subvenit gratia, ut per unum eruantur in redemptionem; an dicat animas non habentes ullum vel proprium, vel originale peccatum, et omni modo innocentes, simplices, puras, a iusto Deo, cum eas ipse non liberandas carni inserit peccatrici, aeterna damnatione puniri.

[1] 2 Mach. 12,43.
[2] Rom. 5,16.

CAPITULO XII

15. Mi criterio es que ninguna de estas dos aserciones puede ser sostenida, ni tampoco otra tercera, es decir, que las almas habían pecado ya antes de ser unidas a los cuerpos y que por ello merecieron el castigo de esa unión pecaminosa. El Apóstol definió con toda claridad que, cuando aún no habían nacido, no habían hecho bien ni mal. Síguese de esto que, si los niños necesitan obtener la remisión de sus pecados, dicho perdón se refiere tan sólo al pecado original.

Tampoco es admisible otra cuarta opinión, a saber, que las almas de los niños que mueren sin el bautismo fueron castigadas por la justicia divina a habitar en la carne pecadora y a sufrir la condenación eterna porque previó que habían de vivir en pecado cuando llegaran a la edad en que podrían usar del libre albedrío. Nuestro adversario, que se encuentra en tan grandes aprietos a causa de sus opiniones, no se ha atrevido a llegar a tal extremo, y aún protestó breve y manifiestamente contra esta absurda afirmación, diciendo: «Dios hubiera sido injusto si hubiera juzgado a un hombre antes de nacer por la simple presciencia de las obras imperfectas de su voluntad.»

Así se expresó al desarrollar esta cuestión contra los que preguntaban por qué creó Dios al hombre, sabiendo por su presciencia que había de entregarse al mal. Sería realmente juzgarlo antes de nacer, si rehusaba crearlo, porque preveía que no había de ser bueno. Esta respuesta es acertada, pues el hombre debe ser juzgado únicamente por las acciones de

CAPUT XII

15. Ego nihil istorum duorum dicendum esse confirmo; nec illud tertium, alibi peccasse animas ante carnem, ut damnari mererentur in carnem. Apostolus quippe apertissime definivit, nondum in carne natos nihil egisse boni seu mali[1]. Unde constat, parvulos, ut remissione indigeant peccatorum, nonnisi originale contraxisse peccatum.

Nec illud quartum, eas animas parvulorum sine Baptismate moriturorum a iusto Deo in carnem peccatricem relegari atque damnari, quas praescivit, si ad aetatem pervenissent, in qua libero uterentur arbitrio, male fuisse victuras. Hoc namque nec iste ausus est dicere, in tantis angustiis constitutus: imo etiam contra istam vanitatem iam satis manifeste ac breviter est locutus, ubi ait: «Iniustum Deum futurum fuisse, si non perfectis propriae voluntatis operibus, vellet hominem iudicare non natum».

Hoc enim respondit, cum tractaret quaestionem adversus eos qui dicunt: Cur Deus hominem faciebat, quem, utpote praescius, sciebat futurum non bonum? Non natum enim iudicaret, si propterea creare noluisset, quia non bonum futurum esse praescisset. Et utique sicut et huic visum est, de perfectis eius operibus debuisset hominem iudicare,

[1] Rom. 9,11.

que es autor y no por las que haría, aun cuando Dios las conozca de antemano. La razón es porque, si también los pecados que un hombre cometería durante su vida ulterior son juzgados, no obstante morir dicho hombre antes de cometerlos, ningún beneficio se le concedió a aquel que *fué arrebatado para que la malicia no pervirtiese su inteligencia,* ya que debía ser juzgado en conformidad con la malicia que había de tener más adelante y no según la inocencia que tenía en el momento de la muerte.

Pensando así, no podemos tener seguridad sobre la suerte de ningún bautizado muerto, puesto que, después de recibir el bautismo, es posible no sólo pecar, sino también apostatar. Supongamos que un niño es sacado de este mundo después de su bautismo y que habría apostatado si hubiera vivido: ¿pensaremos que no le reportó ningún beneficio el haber *sido arrebatado para que la malicia no pervirtiese su inteligencia* y que en virtud de la presciencia de Dios había de ser juzgado no como un siervo fiel de Jesucristo, sino como un apóstata? Si son castigados los pecados que todavía no han sido cometidos ni de hecho ni con el pensamiento y que han sido conocidos como futuros por la presciencia divina, ¿no hubiera sido preferible que nuestros primeros padres hubieran sido arrojados del paraíso antes de su pecado para que no lo cometieran más tarde en lugar tan santo y beatífico? ¿Y a qué se reduce la presciencia si no se realiza lo que se prevé? ¿Puede decirse que se conoce lo futuro cuando no hay tal futuro? ¿Cómo, pues, son castigados pecados que no existen, es decir, que ni fueron cometidos antes de la unión del alma con el cuerpo ni después de esa unión, deshecha prematuramente por la muerte?

non de praecognitis, nec fieri aliquando permissis. Nam si peccata, quae si homo viveret commissurus esset, etiam non commissa damnantur in mortuo, nullum beneficium collatum est illi qui *raptus est ne malitia mutaret intellectum eius* [2]: quandoquidem iudicabitur secundum eam, quae in illo fuerat futura, malitiam; non secundum eam, quae in illo inventa est, innocentiam.

Et de nullo mortuo baptizato poterit esse securitas; quia et post Baptismum, non qualitercumque peccare, verum etiam apostatare homines possunt. Quid si ergo qui baptizatus hinc raptus est, apostata erat futurus, si viveret; nullumne illi beneficium putabimus esse collatum, quod *raptus est ne malitia mutaret intellectum eius;* et propter Dei praescientiam, non sicut fidele membrum Christi, sed sicut apostatam iudicandum esse censebimus? Quanto enim melius, si peccata nondum facta, nondum cogitata, sed praecognita et futura puniuntur, proiicerentur illi duo de paradiso ante peccatum, ne in loco tam sancto et beatifico peccaretur? Quid, quod ipsa exinanitur omnino praescientia, si quod praescitur non erit? Quomodo enim recte dicitur praesciri futurum, quod non est futurum? Quomodo ergo puniuntur peccata quae nulla sunt; id est, quae nec vita ista nondum incipiente commissa sunt ante carnem, nec morte praeveniente post carnem?

[2] Sap. 4,11.

CAPITULO XIII

16. Se trata ahora del alma de un niño que no llegó a la edad en que podía hacer uso del libre albedrío y que desde su infusión en el cuerpo hasta que fué librada de él, sin haber recibido el bautismo, no tenía otro motivo de condenación más que el pecado original. No negamos que no sea suficiente este pecado para que el alma sea justamente condenada, pues una ley justa decretó e instituyó la sanción para el pecado. Lo que preguntamos es en virtud de qué ha sido castigada el alma a contraer este pecado, si no proviene de aquella que pecó al pecar el primer padre del género humano.

Si Dios, por tanto, no condena a los inocentes y no hace culpables a quienes reconoce justos; si no libra a las almas tanto de los pecados originales como de los propios más que por el bautismo de Jesucristo, confiado a la Iglesia; si las almas no estuvieron de ningún modo inficionadas por el pecado antes de su unión con el cuerpo; si, finalmente, una ley justa no castiga los pecados antes de que hayan sido cometidos y mucho menos los que no lo han sido nunca, no acepte nuestro adversario ninguna de estas proposiciones, y entonces explique, si le es posible, la razón por la cual las almas de los niños que mueren sin recibir el bautismo y son condenadas pudieron ser infundidas en la carne pecadora sin haberlo merecido por alguna culpa anterior a la unión, y contraer así un pecado que será para ellas causa legítima de condenación.

Por el contrario, si pretendiendo eludir estas cuatro aserciones, rechazadas por la recta razón, es decir, si no atreviéndose a afirmar o bien que Dios hace pecadoras a las almas que

CAPUT XIII

16. Hoc itaque medium, ex quo anima missa est in carnem, quo usque solveretur a carne, quoniam parvuli anima est, nec liberi arbitrii gessit aetatem, non invenit unde damnaretur non percepto Baptismo, nisi originale peccatum. Ex hoc peccato iuste damnari animam non negamus: quia peccato supplicium lex iusta constituit. Sed ad hoc peccatum subeundum cur damnata sit, quaerimus, si non ex illa una trahitur, quae in generis humani primo patre peccavit.

Quamobrem si Deus non damnat innocentes, nec facit nocentes quos perspicit innocentes; et si animas non liberat sive ab originalibus, sive a propriis peccatis, nisi in Ecclesia Christi Baptismus Christi; et si animae ante carnem nullum habuerunt omnino peccatum; et si peccata antequam committantur, et multo magis quae nunquam commissa sunt, damnari iusta lege non possunt; nihil horum quatuor iste dicat: et, si potest, explicet, parvulorum animae, quae sine Baptismo exeuntes in damnationem mittuntur, quo merito in carnem peccatricem quae nihil peccaverunt, missae sunt, ut illic invenirent peccatum, propter quod merito damnarentur.

Porro si quatuor ista devitans, quae sana doctrina condemnat, id est, si non audens dicere, vel sine ullo peccato existentes, a Deo fieri

estaban sin pecado, o que se les borra el pecado original sin el sacrificio de Jesucristo, o que ellas pecaron en un estado anterior a su unión con el cuerpo, o, por último, que tales almas son condenadas imputándoseles pecados que nunca cometieron; si no atreviéndose a sostener estas proposiciones, que realmente no pueden ser sostenidas, dijera que los niños no contraen el pecado original y no tienen ningún motivo para ser condenados aunque mueran sin el sacramento del Bautismo, incurrirá inexorablemente en la detestable herejía pelagiana.

Para que no le suceda esto, haría mejor en atenerse a mis vacilaciones sobre el origen del alma y no afirmar lo que no puede comprender con la razón humana ni probar con la autoridad divina. Y así evitaría verse obligado a declarar su necedad, mientras que ahora teme o se avergüenza de confesar su ignorancia.

CAPITULO XIV

17. Acaso pretenda apoyar su sentencia en la autoridad divina, porque cree que puede probar con testimonios de las Sagradas Escrituras que las almas no son transmitidas por vía de generación, sino que son inmediatamente creadas por un nuevo soplo de Dios. Pruébelo, si puede, y yo reconoceré que aprendí de él lo que con tanto ardor buscaba. Mas cite otros testimonios, que acaso no encuentre; pues nada ha probado con los que ha aducido. Todos los alegados tienen, ciertamente, algún valor; pero son ambiguos con relación al origen del alma.

animas peccatrices, aut sine Christi Sacramento in eis solvi originale peccatum, aut eas alicubi peccasse, antequam mitterentur in carnem, aut ea quae nunquam habuerunt in eis peccata damnari: si haec nobis non audens dicere, quoniam non sunt utique dicenda, dixerit parvulos non trahere originale peccatum, nec habere unde damnentur, si non accepto Sacramento regenerationis hinc exeant; in haeresim Pelagianam sine dubitatione damnabilem damnandus incurret.

Quod ei ne contingat, quanto melius tenet de animae origine cunctationem meam, ne audeat affirmare, quod nec humana ratione comprehendit, nec divina auctoritate defendit; ne cogatur insipientiam profiteri, dum veretur ignorantiam confiteri.

CAPUT XIV

17. Hic forte dicat, sententiam suam divina auctoritate defendi: quoniam sanctarum Scripturarum testimoniis probare se existimat, animas a Deo, non ex propagine fieri, sed novas singulis insufflari. Probet, si potest, et fatebor me didicisse ab illo, quod magna intentione quaerebam. Sed quaerat alia, ne fortassis inveniat: nam hoc istis testimoniis, quae iam posuit, non probavit. Omnia quippe quae hic adhibuit, ad aliquid certa sunt; ad hoc vero, quod de animae origine quaeritur, demonstrantur ambigua.

Es verdad que Dios dió a los hombres la respiración y el espíritu, según lo enseña el profeta: *Así dice Dios, que creó los cielos y los tendió, y formó la tierra y sus frutos; que da a los que la habitan el aliento, el soplo de vida a los que por ella andan.* Invoca él este pasaje en favor de su opinión e insiste en que estas palabras: *da a los que la habitan el aliento,* significan claramente que las almas no son transmitidas por vía de generación, sino que son infundidas inmediatamente por el hálito de Dios. Con el mismo fundamento podría atreverse a sostener también que no nos ha dado Dios la carne, porque nace de la carne de nuestros padres. Y cuando dice el Apóstol, hablando del grano de trigo, que *Dios le da el cuerpo según ha querido,* niegue, si hasta ahí llega su osadía, que el trigo nace del trigo y la hierba nace de la semilla de su especie. Si no se atreve a negar esto, ¿cómo sabe en qué sentido dijo el profeta: *da a los que la habitan el aliento?* ¿Hace que el alma provenga de los padres o la produce de nuevo para cada uno?

18. Y ¿cómo sabe él si la repetición de esta sentencia: *El que da a los que la habitan el aliento, el soplo de vida a los que por ella andan,* debe entenderse de una misma cosa, es decir, del Espíritu Santo, y no del alma y del espíritu, por el cual vive la naturaleza humana? Si el término aliento no pudiera designar al Espíritu Santo, el Señor no hubiera alentado después de su resurrección sobre los discípulos, diciéndoles: *Recibid el Espíritu Santo.* Ni tampoco leeríamos en los Hechos de los Apóstoles: *Se produjo de repente un ruido del cielo, así como el de un viento impetuoso, que invadió toda la*

Certum est enim Deum dedisse hominibus flatum et spiritum, dicente propheta: *Sic dicit Dominus qui fecit caelum, et fundavit terram, et quae sunt in ea, qui dat flatum populo super eam, et spiritum calcantibus eam*[1]. Hoc testimonium iste in eam sententiam vult accipi, quam defendit, ut quod ait, *dat flatum populo,* non ex propagine facere animas populo, sed novas insufflare credatur. Audeat ergo dicere non ipsum nobis dedisse carnem, quia de parentibus origo carnis attracta est. Et ubi ait Apostolus de frumenti grano: *Deus illi dat corpus quomodo voluerit*[2]; neget, si audet, de tritico triticum nasci, et herbam eius ex semine secundum genus. Quod si negare non audet; unde igitur scit quomodo dictum sit, *dat flatum populo:* utrum eum trahens de parentibus, an insufflans novum?

18. Unde etiam scit, utrum repetitio sententiae sit: *Qui dat flatum populo super eam, et spiritum calcantibus eam:* ut de una re utrumque dictum intelligatur, et non animam vel spiritum quo natura vivit humana, sed Spiritum sanctum significare voluerit? Si enim flatu non posset significari Spiritus sanctus, non Dominus post resurrectionem insufflasset discipulis, et dixisset: *Accipite Spiritum sanctum*[3]. Neque scriptum esset in Actibus Apostolorum: *Factus est subito de caelo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et visae sunt illis linguae divisae sicut*

[1] Is. 42,5.
[2] 1 Cor. 15,38.
[3] Io. 20,22.

casa en que residían. Y aparecieron, como divididas, lenguas de fuego, que se posaron sobre cada uno de ellos, quedando todos llenos del Espíritu Santo. ¿No será esto lo que anunció el profeta al decir: *El que da a los que la habitan el aliento?* El mismo, para exponer mejor lo que entendía con la palabra aliento, repitió en estos términos: *y el soplo de vida a los que por ella andan.* Es evidente que esto se realizó cuando todos recibieron la plenitud del Espíritu Santo. Y si no puede darse el nombre de pueblo a ciento veinte personas que se encontraban entonces reunidas en un mismo lugar, al menos cuando creyeron cuatro o cinco mil al mismo tiempo y fueron bautizados y recibieron el Espíritu Santo, ¿quién dudará que el pueblo, la multitud que habitaba la tierra, los hombres que andaban por ella, recibieron a la vez el Espíritu Santo? Pues aquello que pertenece a la naturaleza humana, sea que se dé por vía de generación o por un soplo nuevo—no afirmo ninguno de estos modos, mientras no esté completamente claro alguno de ellos—, es cierto que no se da a los que ya caminan por la tierra sino cuando todavía están encerrados en el seno materno. Dió, por tanto, el aliento a un pueblo que estaba en la tierra y el soplo de vida a los que andaban por ella cuando al mismo tiempo creyeron muchos y a la vez recibieron el Espíritu Santo. Y él lo da a su pueblo, no a todos simultáneamente, sino a cada uno a su tiempo, hasta que, saliendo unos de esta vida y viniendo otros, se complete el número de su pueblo elegido. Y así en este pasaje de la Sagrada Escritura no es distinto el sentido del término «aliento» del de «soplo

ignis, qui et insedit super unumquemque eorum, et impleti sunt omnes Spiritu sancto[4]. Quid si hoc Propheta praenuntiavit, dicens: *Qui dat flatum populo super eam?* et tanquam exponens quid dixerit flatum, repetivit atque ait: *et spiritum calcantibus eam?* Tunc enim evidentissime factum est, quando impleti sunt omnes Spiritu sancto. Aut si nondum dicendus est populus, centum viginti homines, qui tunc in loco uno aderant, certe quando simul quatuor vel quinque millia crediderunt, et baptizati acceperunt Spiritum sanctum[5], quis dubitaverit simul populum accepisse Spiritum sanctum, et multitudinem quae ambulabat in terra, id est, homines calcantes terram? Nam ille qui datur ad naturam hominis pertinens, sive ex propagine detur, sive novus insuffletur (quorum nihil affirmandum esse dico, donec alterutrum sine ulla dubitatione clarescat) non datur calcantibus terram, sed adhuc materno utero inclusis. Dedit ergo flatum populo super terram, et spiritum calcantibus eam, quando multi simul credentes, simul repleti sunt Spiritu sancto. Et ipse dat eum populo suo, etsi non simul omnibus, sed suo cuique tempore, donec discedendo de hac vita, et succedendo in hanc vitam, universus eiusdem populi numerus compleatur: ut hoc sanctae Scripturae loco non aliud sit flatus, aliud spiritus: sed eiusdem sententiae repetitio. Sicut non est alius qui habitat in caelis, et alius Dominus; nec aliud est irridere, et aliud subsannare: sed eadem sententia

[4] Act. 2,2-4.
[5] Ibid., 4,31.

de vida», sino repetición del mismo pensamiento. Como no es uno el que habita en los cielos y otro el Señor, ni una cosa es reírse y otra mofarse, sino que se repite la misma sentencia cuando se lee: *El que mora en los cielos se ríe y se burla de ellos el Señor*, o también: *Pídeme y haré de las gentes tu heredad y te daré en posesión los confines de la tierra.* No significan cosas distintas heredad y posesión, gentes o naciones y confines de la tierra, sino que son repetición del mismo pensamiento. Si se leen atentamente las Sagradas Escrituras, se hallarán en ellas innumerables locuciones de este género.

19. Los latinos han interpretado de varias maneras el término griego πνοήν. Lo traducen indiferentemente por aliento, soplo de vida e inspiración. En los códices griegos se halla este término en el testimonio profético del cual tratamos: *El que da aliento a los pueblos que la habitan*, es decir, πνοήν. Se encuentra también en el pasaje que hace referencia a la animación: *Y le inspiró Dios en el rostro aliento de vida.* En el mismo sentido se lee en el salmo: *Todo cuanto respira alabe al Señor.* Y, finalmente, también en el libro de Job está escrito: *La inspiración del Omnipotente es la que instruye.* No usó el vocablo *flatus*—aliento—, sino *aspiratio*—inspiración—, siendo así que en griego se dice πνοή, del mismo modo que en las palabras del profeta en torno a las cuales versa la disputa. No sé a punto cierto si debe dudarse de que en este lugar se refiera al Espíritu Santo, ya que se trataba de saber cómo poseían los hombres la sabiduría, y dijo: *No proviene de los muchos años la sabiduría, sino que ésta es en el hom-*

repetita est, ubi legitur: *Qui habitat in caelis, irridebit eos, et Dominus subsannabit eos.* Vel cum dictum est: *Dabo tibi gentes haereditatem tuam, et possessionem tuam fines terrae*[6]. Non utique aliud dixit *haereditatem*, aliud *possessionem*; nec aliud *gentes*, aliud *fines terrae:* sed eiusdem sententiae repetitio est. Et innumerabiles inveniet huiusmodi locutiones divinorum eloquiorum, si advertat quod legit.

19. Quod autem graecus dicit πνοήν, hoc latini varie interpretati sunt; aliquando flatum, aliquando spiritum, aliquando inspirationem. Nam hoc verbum habent codices graeci in isto prophetico testimonio, de quo nunc agimus, ubi dictum est: *Qui dat flatum populo super eam:* hoc est, πνοήν. Ipsum verbum est et ubi homo animatus est: *Et insufflavit Deus in faciem eius flatum vitae*[7]. Sed ipsum verbum est et in Psalmo ubi canitur: *Omnis spiritus laudet Dominum*[8]. Ipsum est et in libro Iob, ubi scriptum est: *Aspiratio autem Omnipotentis est quae docet.* Noluit dicere: Flatus: sed, *aspiratio;* cum in graeco sit πνοή: quod etiam in illis verbis Prophetae, de quibus nunc disputamus. Et certe hoc loco, nescio utrum debeat dubitari Spiritum sanctum esse significatum. Agebatur enim de sapientia, unde sit in hominibus: *Quia non ex numero annorum, sed Spiritus*, inquit, *est in hominibus; aspiratio autem Omnipotentis est quae docet*[9]: ut intelligeretur ista repetitione, non se de

[6] Ps. 2,4.8.
[7] Gen. 2,7.
[8] Ps 150,6.
[9] Iob 32,7-8 sec.70.

bre una inspiración, y es el soplo del Omnipotente el que la enseña, dando a entender con esta repetición que no hablaba del espíritu del hombre al decir: *La sabiduría es en el hombre una inspiración.* Intentaba explicar cómo no tenían los hombres en sí mismos la sabiduría, y no hace más que repetir su pensamiento en otra forma: *El soplo del Omnipotente es el que la enseña.* Igualmente dice en otro lugar de este mismo libro: *La inteligencia de mis labios comprende lo que es puro. El Espíritu de Dios me creó y el soplo del Omnipotente es el que me instruye.* Y lo que aquí llama inspiración, en griego es πνοή, que en las palabras del profeta se interpreta por aliento.

Negando, por tanto, temerariamente que se apliquen estas palabras al alma o al espíritu del hombre: *El que da a los pueblos que la habitan el aliento, el soplo de vida a los que por ella andan,* aun cuando parece con mayor fundamento que designan al Espíritu Santo, ¿en virtud de qué podrá sostener alguno que el profeta se refería en aquel pasaje al alma o al espíritu, que es nuestro principio vital? Y si dijera con toda claridad: «El que da el alma al pueblo que habita la tierra», cabría todavía preguntar si Dios la da por vía de generación, como da el cuerpo no sólo al hombre y al animal, sino también al grano de trigo y a las demás plantas, o si la infunde con un nuevo aliento, como la recibió el primer hombre.

20. No faltan quienes interpretan el texto profético en el sentido de que, cuando dice: *El que da a los que la habitan el aliento,* se refiere directamente al alma; y lo siguiente: *y el soplo de vida a los que por ella andan,* designan al Espíritu

spiritu hominis dixisse, quod ait: *Spiritus est in hominibus.* Volebat enim ostendere unde habeant sapientiam, quia non a se ipsis; et repetendo id exposuit dicens: *Aspiratio Omnipotentis est quae docet.* Item alio loco in eodem libro: *Intellectus,* inquit, *labiorum meorum pura intelligit: Spiritus divinus qui fecit me, aspiratio autem Omnipotentis, quae docet me* [10]. Et hic quod ait, *aspiratio,* vel inspiratio in graeco est πνοή, qui in illis Prophetae verbis interpretatus est, flatus.

Quamobrem cum temere negetur de anima hominis vel de spiritu hominis esse dictum: *Qui dat flatum populo super eam, et spiritum calcantibus eam;* quamvis ibi et Spiritus sanctus multo credibilius possit intelligi: qua tandem ratione audebit aliquis definire, animam vel spiritum, quo natura nostra vivit, loco illo voluisse significare Prophetam? Cum profecto si apertissime diceret: Qui dat animam populo super terram, adhuc quaerendum esset, utrum eam Deus ex origine praecedentis generis ipse det, sicut ex origine praecedentis generis, ipse tamen dat corpus, non solum homini aut pecori, sed etiam semini tritici, aut alicuius caeterorum quomodo voluerit: an vero novam, sicut homo primus accepit, insufflet.

20. Sunt etiam qui haec verba prophetica sic intelligant, ut quod ait: *Dedit flatum populo super eam,* id est, super terram, non nisi animam velint accipi flatum: quod vero adiunxit, *et spiritum calcantibus eam,* Spiritum sanctum significatum arbitrentur: illo scilicet ordine, quo

[10] Ibid., 33,3-4 sec.70.

Santo. En el mismo orden que siguió el Apóstol: *Pero no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual.* El estilo oratorio deduce de este pasaje profético que las palabras *y a los que pisan la tierra con sus pies* designan a los que sienten desprecio por las cosas que hay en ella. De hecho, los que reciben el Espíritu Santo, embargados del amor de las cosas del cielo, desprecian las de la tierra.

Ninguna de estas interpretaciones es opuesta a la fe, sea que den una sola referencia a estos dos términos: aliento y soplo, entendiendo lo que pertenece a la naturaleza humana; sea que designe únicamente al Espíritu Santo, o, finalmente, que el aliento se refiera al alma y el soplo al Espíritu Santo. Admitiendo que en este pasaje se trate del alma y del espíritu del hombre, como no puede dudarse de que es Dios quien lo da, hay que investigar todavía si lo da por vía de generación, como nos da el cuerpo y los miembros, o bien si crea un alma nueva con un nuevo aliento que inspira a cada uno. Para esto hay que examinar algunos textos claros y explícitos de la Sagrada Escritura, no ambiguos como los que él cita.

21. Del mismo modo, cuando dice Dios: *De mí saldrá el espíritu, y yo he creado todo aliento,* estas palabras *el espíritu saldrá de mí* se refieren al Espíritu Santo, del cual dijo el Salvador: *El procede del Padre;* mas no puede negarse que las siguientes: *Yo he creado todo aliento,* designan al alma humana. También él formó el cuerpo, y nadie duda de que el cuerpo humano viene por generación. No basta, pues, que conste con certeza que el alma viene de Dios, sino

et Apostolus dicit: *Non primum quod spirituale est, sed quod animale; postea, spirituale* [11]. Nam ex hac prophetica sententia etiam elegans ille sensus exsculpitur, quod ita dixerit, *calcantibus eam,* ut vellet intelligi, contemnentibus eam. Qui enim accipiunt Spiritum sanctum, amore caelestium terrena contemnunt.

Hae omnes sententiae non sunt contra fidem; sive utrumque, id est, et flatum et spiritum qui pertinet ad humanam naturam, quisque intelligat; sive utrumque dictum accipiat de Spiritu sancto; sive flatum ad animam, spiritum vero ad Spiritum sanctum referat. Sed si anima et spiritus hominis et hic intelligendus est, sicut non dubitandum est quod eum Deus det; ita quaerendum est adhuc unde det, utrum ex propagine sicut ipse quidem dat, sed tamen ex propagine dat corporis membra: an vero novum, neque propagatum singulis insufflando distribuat: quod non ambigua, sicut iste facit, sed aliqua certissima volumus divinorum eloquiorum auctoritate defendi.

21. Eadem ratione etiam quod dicit Deus: *Spiritus enim a me exiet, et omnem flatum ego feci* [12]*:* de Spiritu quidem sancto accipiendum est quod ait: *Spiritus a me exiet;* de quo et Salvator ait: *A Patre procedit* [13]*:* sed quod dictum est: *Omnem flatum ego feci,* de omni anima dictum negari non potest. Sed omne etiam corpus ipse facit: quod autem ex propagine corpus humanum faciat, nullus ambigit. Ac per hoc

[11] 1 Cor. 15,46.
[12] Is. 57,16.
[13] Io. 15,26.

que es necesario seguir investigando si nos es dada por vía de generación, como sucede con el cuerpo, o si es infundida con un nuevo aliento, como hizo la primera.

22. Alega todavía un tercer testimonio: *Es Dios el que forma el aliento del hombre dentro de él.* Nadie niega esto, mas lo que se pregunta es de qué lo forma. ¿Quién, sino Dios, forma el ojo corporal del hombre? Y no lo forma fuera, sino en él, y lo forma ciertamente por vía de generación. De la misma manera es Dios quien forma el aliento del hombre en él; pero queda por saber si lo hace mediante un nuevo soplo o es propagado por vía de generación.

23. Sabemos también que la madre de los Macabeos, más esclarecida por sus virtudes durante el martirio de sus hijos que lo había sido por su fecundidad, al darlos a luz, los animaba diciéndoles: *Hijos, yo no sé cómo habéis aparecido en mi seno, no os he dado yo el aliento de vida ni compuse vuestros miembros. El Creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de las cosas todas, misericordiosamente os devolverá la vida.* Este pasaje nos es perfectamente conocido, pero no vemos qué pruebas encierra o contiene en favor de la opinión de nuestro adversario. ¿Hay algún cristiano que niegue que es Dios el que da a los hombres el aliento y la vida? Y pienso también que no puede negar que Dios da a los hombres la lengua, el oído, la mano, el pie, todos los sentidos del cuerpo, la forma y la naturaleza de todos los miembros. Sólo olvidándose de que era cristiano podría negar que todo esto ha sido dado por Dios. Pero así como el cuerpo y los miembros corporales no son dados por generación, hay que investigar también el origen del espíritu y del alma del hombre y su causa eficiente: si proviene de los padres o de la nada, o si, como afirma nuestro adversario, proviene de la naturaleza misma del soplo de Dios, no sacándola de la nada, sino de sí mismo. Esta opinión de ningún modo puede ser sostenida.

de anima, cum eam constet ab illo fieri, unde eam faciat, utrum ex propagine sicut corpus, an insufflando sicut primam fecit, adhuc utique requirendum est.

22. Adiecit etiam tertium testimonium, quia scriptum est: *Qui fingit spiritum hominis in ipso* [14]. Quasi hoc negetur: sed unde eum fingat, hoc quaeritur. Nam et corporalem hominis oculum quis nisi Deus fingit? Et puto quod non extra, sed in ipso; et tamen, ut certum est, ex propagine. Cum ergo et spiritum hominis in ipso fingat, quaerendum est, utrum nova insufflatione, an tractum ex propagine.

23. Novimus etiam Machabaeorum iuvenum matrem, fecundiorem virtutibus quando filii passi sunt, quam fetibus quando nati sunt, eos sic fuisse adhortatam, ut diceret: *Fili, nescio quomodo paruistis in ventrem meum. Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis, nec singulis vobis vultus et membra formavi: sed Deus qui fecit mundum et omnia quae in eo sunt, fecitque hominum genus, et omnium inquirit actum, et ipse vobis spiritum et animam reddet cum magna misericordia* [15]. Novimus haec quidem; sed huic quomodo suffragentur ad id quod asserit, non videmus. Quis enim Christianorum neget Deum donare hominibus animam et spiritum? Sed eodem modo existimo istum negare non posse, Deus donare hominibus linguam, aurem, manum, pedem, omnesque corporis sensus et omnium formam naturamque membrorum. Quomodo enim haec Dei dona esse negaturus est, nisi se obliviscatur esse christianum? Sed sicut constat ex propagine ab illo haec fieri atque donari: ita quaerendum est etiam, spiritus et anima hominis unde ab illo efficiatur, a quo efficiente donatur; utrum ex parentibus, an ex nihilo; an quod iste affirmat, sed omni modo cavendum est, ex aliqua flatus eius existente natura, non de nihilo creata, sed de ipso.

[14] Zach. 12,1.
[15] 2 Mach. 7,22-23.

CAPITULO XV

24. Puesto que los testimonios de la Sagrada Escritura, que él cita, no prueban nada en la cuestión que nos ocupa, ¿por qué dice: *Constantemente afirmamos que el alma es sacada del soplo de Dios, pues es dada por él y no propagada por generación?* ¡Como si recibiéramos el cuerpo de otro diverso de aquel que lo creó todo, del cual procede todo y por el cual y en el cual existen todas las cosas, aun cuando no proceden de su naturaleza, sino que son obra de su acción!

Dice, además, que *el alma no viene de la nada, ya que procede de Dios.* No examinamos todavía en qué sentido puede ser verdadero este aserto, sino tan sólo que no es cierto lo que sostiene, o sea, que el alma no proviene por vía de generación ni es sacada de la nada. Con toda energía y sin temor a equivocarnos protestamos contra esta opinión. No hay término medio posible: si el alma no nos es dada por vía de generación, es creada de la nada; pues es un error sacrílego creer que viene de Dios en el sentido de que sea formada de su naturaleza.

CAPUT XV

24. Cum igitur Scripturarum testimonia quae commemorat, nequaquam doceant id quod persuadere conatur (quod enim ad hanc quaestionem attinet, omnino non exprimunt); quid est quod dicit: *Animam ex flatu Dei constanter asserimus, non ex traduce, quia ex Deo datur?* Quasi corpus ex alio detur, quam ex illo a quo creatur, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia [1]: quamvis non ex eius natura, sed ex eius opificio.

Neque ex nihilo, inquit, *quia ex Deo proficiscitur.* Hoc plane non adhuc quaerendum monemus, utrum ita sit: sed prorsus verum non esse quod dicit, id est, quod anima nec ex traduce sit, nec ex nihilo; hoc, inquam, verum non esse sine dubitatione firmamus. Unum est enim e duobus, si ex traduce non est, ex nihilo est; ne ita sit ex Deo ut naturae sit Dei, quod omnino sacrilegum est credere.

[1] Rom. 11,36.

Por consiguiente, son necesarias aún otras pruebas para rechazar la opinión de que el alma nos es dada por generación. Las que ha aducido nuestro adversario no esclarecen de ningún modo lo que nos hemos propuesto investigar.

25. Hallándose él en la incertidumbre de esta obscura cuestión, obraría muy acertadamente en imitar a la madre de los Macabeos, la cual, a pesar de que sabía que había concebido de su marido y que el Supremo Hacedor los había formado según el cuerpo y según el alma, sin embargo, les dice: *Yo no sé cómo habéis aparecido en mi seno.* Quisiera que el adversario declarara qué era lo que ignoraba esta mujer. Ciertamente no ignoraba lo que he dicho, esto es, cómo habían aparecido en sus entrañas, ya que no podía dudar de que los había concebido por obra de su marido. Confesaba también —y lo sabía con certeza— que Dios les había dado el aliento y la vida y había formado su rostro y sus miembros. ¿Qué era, pues, lo que ignoraba? ¿Acaso lo mismo que no sabemos nosotros, es decir, si el alma que Dios les dió la había sacado de los padres o la había creado inmediatamente con un nuevo aliento, del mismo modo que se la infundió al primer hombre? Fuera una cosa u otra lo que ignoraba acerca de la producción de la naturaleza humana, ella no ocultaba su nesciencia ni afirmaba temerariamente lo que era desconocido. No obstante, nuestro adversario no se hubiera atrevido a decir a esta mujer lo que no se avergonzó de aplicarme a mí: *Constituido el hombre en honor, no ha tenido discernimiento: se ha hecho semejante a los animales.* Esta mujer confiesa que no sabe cómo fueron formados sus hijos en sus entrañas, sin que por ello sea comparada a los animales, que no tienen inteligencia. *No*

Sed adhuc utrum non sit ex traduce, certa testimonia flagitamus aut quaerimus: non qualia iste posuit, quibus hoc quod quaerimus non ostenditur.

25. Qui utinam in tanta profunditate quaestionis, quamdiu quid dicat ignorat, imitaretur Machabaeorum matrem: quae cum sciret de viro se filios concepisse, et a Creatore omnium, sive secundum corpus, sive secundum animam et spiritum sibi creatos esse, ait tamen: *Nescio quomodo paruistis in ventrem meum.* Vellem iste diceret, quid ista nesciebat. Haec enim quae dixi, utique sciebat, quomodo secundum corpus in eius uterum venerint; quia de viro eos se concepisse dubitare non poterat. Confitebatur etiam, quia et hoc utique sciebat, quod Deus illis animam et spiritum dederit, quod ipse illis vultus et membra formaverit. Quid ergo nesciebat? An forte quod nescimus et nos, utrum animam et spiritum, quem Deus illis sine dubio dedit, de parentibus traxerit, an novum sicut homini primo insufflaverit? Sed sive hoc sive aliud aliquid de naturae humanae institutione nesciebat, nescire se dicebat; non quod nesciebat, temere defendebat. Nec tamen iste huic diceret, quod nobis dicere non erubuit: *Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis, et similis factus est illis*[2]. Ecce ista mulier dixit de filiis suis: *Nescio quomodo paruistis in ven-*

[2] Ps. 48,13.

lo sé, dijo, y añadió, como si le preguntaran la razón de su ignorancia: *No os he dado yo el aliento y la vida.* Por tanto, el que lo dió sabe de dónde lo hizo: si fué mediante la generación o por una creación nueva con un nuevo soplo. Por lo que a mí atañe, lo ignoro. *Ni formé yo vuestro rostro y vuestros miembros:* el que los formó sabe si los formó al mismo tiempo que el alma o les infundió el alma cuando ya estaban formados. La madre desconocía el modo concreto de la aparición de sus hijos en su seno; pero estaba muy segura de que el que les había dado todo había de devolvérselo todo.

En presencia de un misterio tan profundo de la naturaleza humana especifique nuestro adversario lo que esta mujer ignoraba, evitando solamente acusarla de mentirosa o compararla por su ignorancia con los animales desposeídos de inteligencia. Lo que ella ignoraba pertenecía ciertamente a la naturaleza humana, no siéndole imputable su nesciencia.

Esto mismo digo yo de mi alma: no sé cómo vino a mi cuerpo, ni yo me la he dado a mí mismo. El que me la dió sabe si la sacó de mis padres o la creó para mí del mismo modo que hizo la del primer hombre. Yo también lo sabré, si le pluguiere enseñármelo. Por el momento lo ignoro, y no me avergüenzo de confesar mi ignorancia.

CAPITULO XVI

26. *Apréndelo,* responde él, *pues claramente lo enseña el Apóstol.* Lo aprenderé, ciertamente, si lo enseña el Apóstol, porque es Dios quien habla por él. Pero ¿qué es lo que enseña

trem meum: nec tamen comparatur pecoribus insensatis. *Nescio,* dixit: et quasi quaererent ab ea, cur nesciret, adiunxit: *Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis.* Ille ergo qui donavit, scit unde fecerit quod donavit, utrum ex propagine attraxerit, an novum insufflaverit: quod ego, inquit, nescio. *Nec singulis vobis vultus et membra formavi:* ille scit qui formavit, utrum simul cum anima formaverit, an vero iam formatis animam dederit. Quo ergo modo, utrum illo an isto in eius ventrem venerint filii, nesciebat; et illud tamen sciebat, totum quod dedit redditurum esse qui dedit.

Sed eligat iste in naturae humanae tam profundo abditoque secreto, quid mulier ista nescierit: tantum non iudicet mentientem, nec pecoribus insensatis comparet nescientem. Quidquid erat quod illa nesciebat, profecto ad naturam hominis pertinebat: quod tamen sine culpa homo nesciebat.

Quapropter dico etiam ego de anima mea: Nescio quomodo venerit in corpus meum; neque enim ego illam mihi donavi: scit ille qui donavit, utrum illam de patre meo traxerit, an sicut primo homini novam creaverit. Sciam etiam ego si ipse docuerit, quandocumque voluerit. Nunc autem nescio, nec me pudet, ut istum, fateri nescire quod nescio.

CAPUT XVI

26. *Disce,* inquit, *ecce Apostolus docet.* Discam plane, si Apostolus docet: non enim nisi Deus per Apostolum docet. Sed quid est tandem quod docet Apostolus? *Ecce,* inquit, *cum Atheniensibus loqueretur, hoc*

el Apóstol? Copiamos del adversario: *Dirigiéndose a los atenienses, expuso frecuentemente que es Dios quien da a todos la vida y el espíritu.* Nadie niega esto. *Pero entended bien,* añade, *lo que dice el Apóstol: es Dios quien* da, *y no: es Dios quien* ha dado, *lo que supone de parte de Dios una acción permanente y continua y no una acción pasada y perfecta o acabada. Y lo que da sin interrupción, lo da siempre, como existe siempre el que lo da.*

He transcrito sus propias palabras, tales como las he encontrado en el segundo libro que me enviaste. Advierte en primer lugar hasta qué punto ha llegado al empeñarse en afirmar lo que ignora. Se ha atrevido a sostener que Dios da las almas a los que nacen no solamente ahora y durante el presente siglo, sino que las dará por tiempo indefinido y sin ninguna interrupción. *Da siempre,* dice, *como existe siempre el que las da.* Lejos de mí negar que me parece que entiendo lo que el Apóstol enseña. Por lo que al adversario se refiere, debe comprender que su lenguaje es directamente contrario a la fe cristiana y que debe evitarlo o suprimirlo en lo sucesivo. Después de la resurrección de los muertos ya no habrá nacimientos. Dios, por consiguiente, no creará nuevas almas, sino que ha de juzgar a las que en este siglo unió a los cuerpos. Síguese que no da siempre, aunque exista siempre el que da. Además, porque el Apóstol no dijo en tiempo pasado, *dió,* sino en presente, *da,* no puede deducirse lo que nuestro adversario intenta deducir, o sea, que las almas no son dadas por vía de generación. Pero, aun dadas por este medio, son siempre dadas por Dios. El es quien da a los hombres los miembros del cuerpo, los sentidos del cuerpo, la forma y la substancia

constanter exposuit, dicens: «Cum ipse det omnibus vitam et spiritum». Quis enim hoc negat? *Sed intellige,* inquit, *quod ait Apostolus: det inquit; non, Dedit; ad infinitum et iuge tempus revocans, non de praeterito et perfecto pronuntians. Et quod sine cessatione dat, semper dat: sicut semper est ipse qui dat.*

Verba eius posui, sicut in eorum quos misisti, secundo libro eius inveni. Ubi primum vide quo progressus fuerit, dum nititur affirmare quod nescit. Ausus est enim dicere, Deum non nunc solum atque in isto tantummodo saeculo, sed per infinitum tempus sine cessatione, atque omnino semper animas nascentibus dare. *Semper,* inquit, *dat, sicut semper est ipse qui dat.* Quid Apostolus dixerit, quia satis apertum est, me intelligere, absit ut negem: quod autem iste dicit, debet etiam ipse intelligere contra fidem esse christianam, atque ulterius cavere ne dicat. Cum enim mortui resurrexerint, iam nemo nascetur: atque ideo tunc non dabit nascentibus animas, sed eas quas dat in isto saeculo cum corporibus iudicabit. Non ergo semper dat, quamvis ipse semper sit qui nunc dat. Nec tamen quoniam beatus Apostolus non dixit: Dedit; sed, *det;* inde conficitur quod vult iste conficere, non eum ex propagine animas dare. Ipse quippe dat, etiam si de propagine dat. Quia et corporis membra, et corporis sensus, et corporis formam, et corporis omnino

del cuerpo, y se los da por vía de generación. Y porque dice el Señor: *Si a la hierba del campo, que hoy es y mañana se arroja al fuego, Dios así la viste,* y no dice *vistió,* como cuando la creó, sino que dice *viste,* que es acción presente, ¿negaremos que los lirios nacen de semillas de su especie? Y diciendo que es también Dios quien da el alma y el espíritu al hombre, mientras sean dados, ¿impediría entender que da las almas por vía de generación? Ni lo afirmo ni lo rechazo. Pero si hubiera de ser defendido o rechazado, encarezco que se haga en virtud de pruebas claras y ciertas y no con testimonios o argumentos ambiguos y dudosos.

No se sigue de aquí que yo haya de ser comparado a los animales desposeídos de la razón, por el hecho de que declare mi ignorancia en este punto. Antes al contrario, debo ser considerado entre los prudentes, ya que no tengo la temeridad de enseñar lo que ignoro. No es que yo compare a mi adversario con los animales, devolviéndole injuria por injuria, sino que le aviso o amonesto como a un hijo para que confiese su ignorancia y no se esfuerce en enseñar lo que todavía no ha aprendido, con el fin de que no merezca ser comparado, no ya a los animales, sino a aquellos hombres de quienes dice el Apóstol que *alardean de doctores de la ley, sin entender lo que dicen ni lo que afirman.*

substantiam ipse hominibus dat, quamvis ex propagine det. Neque enim quia Dominus ait: Si *fenum agri, quod hodie est et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit*[1]; nec ait: Vestivit, sicut primum quando instituit; sed ait, *vestit,* quod et nunc facit; ideo negabimus lilia de origine sui generis procreari. Quid si ergo sic etiam anima et spiritus hominis et a Deo datur, quamdiu datur; et tamen ex propagine sui generis datur? Quod ego nec defendo, nec refello. Sed si defendendum est, vel refellendum, perspicuis, non ambiguis testimoniis id agendum esse commoneo.

Nec propterea pecoribus insensatis sum comparandus, quia hoc me nondum scire pronuntio; sed potius cautis hominibus, quia non audeo docere quod nescio. Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus comparo; sed tanquam filium moneo, ut quod nescit, se nescire fateatur, neque id quod nondum didicit, docere moliatur: ne comparetur, non pecoribus, sed illis hominibus quos dicit Apostolus, *volentes esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant*[2].

[1] Mt 6,30
[2] 1 Tim 1,7

CAPITULO XVII

27. ¿Con qué fundamento interpreta los testimonios que entresaca de la Sagrada Escritura, de tal manera que, cuando dicen que Dios es el creador de los hombres, pretenda él que no lo es del cuerpo, sino tan sólo del alma y del espíritu? Según su criterio, las palabras del Apóstol: *Somos del linaje del mismo Dios*, se refieren no al cuerpo, sino exclusivamente al alma y al espíritu. Si los cuerpos no han sido creados por Dios, es falso lo que escribió el mismo Apóstol: *De él y por él y para él son todas las cosas.* El mismo Apóstol dice en otro pasaje: *Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer.* Explique nuestro adversario qué transmisión quiso indicar: si era la del cuerpo, la del alma o de los dos a la vez. Como rechaza de plano que las almas se propaguen por vía de generación, resta que, según él y según todos los que como él rehúsan admitir la propagación de las almas, las palabras del Apóstol: *Así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer*, se apliquen únicamente al cuerpo masculino y al femenino, porque la mujer fué hecha del varón para que el varón naciera después de la mujer. Pero, si al decir esto el Apóstol no intentaba referirse al alma, sino tan sólo al cuerpo peculiar a cada sexo, ¿por qué añadió en seguida: *y todo viene de Dios*, sino porque también los cuerpos son obra de Dios? Veamos sus propias palabras: *Porque así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios.*

CAPUT XVII

27. Nam unde est, quod ita Scripturas, de quibus loquitur, non curat advertere, ut cum legerit homines esse ex Deo, non eos etiam secundum corpus, sed tantum secundum animam et spiritum ex Deo esse contendat? Quod enim ait Apostolus: *Ex ipso sumus*[1]; non vult iste ad corpus, sed tantum ad animam et spiritum esse referendum. Si ergo ex Deo non sunt corpora, falsum est quod scriptum est: *Ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*[2]. Deinde ubi dicit idem Apostolus: *Sicut enim mulier ex viro, ita et vir per mulierem;* exponat nobis iste quam propaginem significare voluerit, animae, an corporis, an utriusque. Sed non vult esse animas ex propagine. Restat ergo, ut secundum ipsum atque omnes qui animarum propaginem destruunt, corpus tantum masculinum et femininum significaverit Apostolus, dicens: *Sicut enim mulier ex viro, ita et vir per mulierem:* quia mulier ex viro facta est, ut etiam vir per mulierem postea nasceretur. Si ergo haec Apostolus dicens, non etiam animas et spiritus, sed tantum corpora utriusque sexus volebat intelligi, cur continuo subiunxit: *Omnia autem ex Deo*[3]; nisi quia et corpora ex Deo? Ita quippe ait: *Sicut enim mulier ex viro, ita et vir per mulierem; omnia autem ex Deo.*

[1] Act. 17,28. [2] Rom. 11,36. [3] 1 Cor. 11,12.

Quisiéramos saber qué alcance da nuestro adversario a estas palabras. Si se refieren a los cuerpos, es indudable que los cuerpos vienen de Dios. Y entonces, ¿por qué siempre que con relación al hombre se lee en las Sagradas Escrituras *ex Deo*, de Dios, deduce que solamente el alma es obra de Dios y no también el cuerpo? Si, por el contrario, cuando se dice: *Y todo viene de Dios*, se aplica a la vez al cuerpo de los dos sexos y al alma, hay que concluir que la mujer es hecha totalmente del varón. *Así como la mujer procede del varón, así también el varón viene a la existencia por la mujer, y todo viene de Dios.* ¿Qué comprende esta expresión colectiva: *todo*, sino aquello de que hablaba el Apóstol, es decir, al hombre del cual es hecha la mujer, a la mujer que sale del hombre y al hombre que nace de la mujer? El hombre que nació de la mujer no es aquel del cual ella fué hecha, sino el que ha nacido después de la unión del hombre y de la mujer, como sucede hoy día en el orden de los nacimientos. Por tanto, si con estas palabras se refería el Apóstol a los cuerpos, hay que concluir, sin duda de ningún género, que los cuerpos de los dos sexos son obra de Dios.

Pero, si nuestro adversario limita la acción actual creadora de Dios al alma y al espíritu, se seguiría que la mujer fué hecha del varón también en cuanto al alma y al espíritu, no dejándoles lugar a disputar a los que combaten la transmisión de las almas por vía de generación.

Si, finalmente, distingue entre el cuerpo y el alma y sostiene que la mujer salió del varón en cuanto al cuerpo y de Dios en cuanto al alma, ¿cómo serán verdaderas las palabras del Apóstol: *y todo viene de Dios*, si el cuerpo de la mujer es de tal manera obra del hombre que de ningún modo lo sea de Dios?

Eligat ergo iste unde sit dictum. Si de corporibus, profecto et corpora ex Deo sunt. Quid est ergo, quod ubicumque iste in Scripturis legit, *ex Deo*, quando de hominibus agitur, non et corpora, sed tantum animas et spiritus vult intelligi? Si vero quod dictum est: *Omnia autem ex Deo;* et de corpore utriusque sexus, et de anima ac spiritu dictum est: ergo secundum omnia est mulier ex viro. *Mulier enim ex viro, vir per mulierem; omnia autem ex Deo.* Quae *omnia*, nisi de quibus loquebatur, id est, et ille vir ex quo mulier, et illa mulier quae ex viro, et ille vir qui per mulierem? Neque enim ille vir per mulierem, ex quo viro mulier: sed vir qui natus est postea ex viro per mulierem, quemadmodum hodieque nascuntur. Ac per hoc si cum ista diceret Apostolus, de corporibus loquebatur, procul dubio corpora utriusque sexus ex Deo.

Porro si non vult esse ex Deo hominum nisi animas et spiritus; profecto etiam secundum animam et spiritum mulier ex viro, et nihil iam relinquetur eis qui contra animarum propaginem disputant.

Si autem ita dividit, ut dicat mulierem ex viro esse secundum corpus, ex Deo autem secundum animam et spiritum; quomodo erit verum quod ait Apostolus: *Omnia autem ex Deo*, si mulieris corpus ita est ex viro, ut non sit ex Deo?

Por lo cual, prefiriendo lo que enseña el Apóstol a lo que afirma nuestro adversario, digo que la mujer ha sido hecha del varón, o bien únicamente según el cuerpo o bien según todo aquello de que consta la naturaleza humana: alma y cuerpo, no inclinándome por ahora a ninguna de estas proposiciones, pues aún debo investigar cuál de ellas es la verdadera.

Respecto del hombre, todavía subsiste la discusión sobre si nace de la mujer según toda su naturaleza, que incluye el alma y el cuerpo, o solamente en cuanto al cuerpo. Sin embargo, hay que afirmar absolutamente que todas las cosas vienen de Dios, esto es, el cuerpo y el alma, sean del hombre o sean de la mujer. Y al afirmar que vienen de Dios, no lo hacemos en el sentido de que vengan de la naturaleza divina o que sean una efusión o una emanación de la misma. Para que vengan de él y de él tengan el ser, basta que hayan sido creadas y hechas por él.

28. Insiste nuestro adversario: «Pero al decir el Apóstol que es *Dios quien da a todos la vida y el aliento,* añadiendo en seguida: *Y él hizo de una sola sangre todo el linaje humano,* proclama que el alma y el espíritu provienen directamente de Dios y que el cuerpo es transmitido por generación.» Al contrario, el que no quiera negar temerariamente la transmisión de las almas antes de que aparezca con claridad el modo de su origen, debe comprender que el Apóstol ha tomado la parte por el todo, al decir que Dios ha hecho de una sola sangre a todo el linaje humano. En efecto, si nuestro adversario cree lícito tomar la parte por el todo en este texto: *Y fué así el hombre ser animado,* a fin de poder aplicarlo al espíritu, que no menciona allí la Sagrada Escritura, ¿por qué

Quapropter ut Apostolus potius verum loquatur, quam iste Apostolo praeferatur, mulier ex viro est, sive secundum solum corpus, sive secundum totum, quo constat humana natura (nihil enim horum tanquam certum affirmamus, sed quid horum verum sit adhuc quaerimus: et vir per mulierem, sive ex patre tota hominis natura ducatur, quae per mulierem nascitur, sive sola caro, unde adhuc quaestio est: omnia tamen ex Deo, unde nulla quaestio est, id est, et corpus et anima et spiritus, et viri et mulieris. Et si enim non ex Deo nata vel tracta sunt, vel manarunt, ita ut eius naturae sint; tamen ex Deo sunt. A quo enim creata, condita, facta sunt, ab illo habent ut sint.

28. «Sed dicendo, inquit, Apostolus: *Et ipse det omnibus vitam et spiritum;* deinde addendo: *Fecitque ex uno sanguine omne genus hominum*[4]: animam et spiritum originaliter retulit ad auctorem, corpus ad traducem». Imo vero qui non vult temere animarum negare propaginem, antequam liquido clareat utrum ita, an non ita sit, habet quod in istis verbis Apostoli intelligat, *ex uno* eum *sanguine* dixisse, ex uno homine, a parte totum significante locutionis modo. Si enim ipsi licet intelligere a parte totum quod scriptum est: *Et factus est homo in animam vivam*[5]; ut illic intelligatur et spiritus, de quo Scriptura ibi tacuit:

[4] Act. 17,25-26.
[5] Gen. 2,7.

no han de tener otros el mismo derecho de interpretar estas palabras: *de una sola sangre,* en el sentido de que designan al alma y al espíritu, puesto que el hombre, de que habla el texto, consta no sólo de cuerpo, sino también de alma y espíritu?

Los defensores de la transmisión de las almas por vía de generación no deben agobiar a sus adversarios, citándoles lo que el Apóstol dijo del primer hombre: *En el cual todos pecaron,* y no: en el cual pecó toda carne; sino *omnes,* esto es, todos los hombres. Y como el hombre no es solamente cuerpo, acaso estas palabras: «Todos los hombres», fueran dichas con tal intención que puedan ser interpretadas refiriéndolas únicamente al cuerpo. Del mismo modo, nuestro adversario no debe estrechar a los partidarios de la transmisión de las almas por generación, arguyéndoles con el citado texto: *El hizo de una sola sangre todo el linaje humano,* como si por vía de generación se transmitiera exclusivamente el cuerpo. Si es verdad, como éstos sostienen, que el alma no proviene del alma, sino tan sólo el cuerpo del cuerpo, las palabras *de una sola sangre* no designan al hombre completo, sino únicamente el cuerpo de un solo hombre, y las otras: *En el cual todos pecaron,* designarían solamente el cuerpo de todos los hombres, pues sólo éste es transmitido por generación, tomando así la Sagrada Escritura el todo por la parte. Pero si es cierto que todo el hombre, es decir, el cuerpo, el alma y el espíritu, se propaga mediante otro hombre, entonces la sentencia: *En el cual todos pecaron,* conserva íntegro su valor literal, mientras que la otra: *De una sola sangre,* es una metáfora con la que el todo es

cur aliis non liceat sic accipere quod dictum est, *ex uno sanguine;* ut illic et anima et spiritus possit intelligi, quoniam homo significatus nomine sanguinis, non solum constat ex corpore, verum etiam ex anima et spiritu?

Sicut enim qui propaginem defendit animarum, non hinc istum debet opprimere, quia de primo homine scriptum est: *In quo omnes peccaverunt*[6]: non enim dictum est: In quo omnium caro peccavit; sed, *omnes* dictum est, id est, omnes homines; cum homo non sola sit caro: sicut ergo hinc iste non debet opprimi, quia forte ita dictum est: Omnes homines, ut secundum solam carnem intelligerentur; sic iste non hinc debet premere defensores propaginis animarum, quia dictum est, *omne genus hominum ex uno sanguine,* tanquam propterea sola caro pertineat ad propaginem. Si enim hoc est verum, quod isti asserunt, ut non sit anima ex anima, sed caro ex carne sit tantum; ita dictum est, *ex uno sanguine,* ut non totus homo significaretur a parte, sed tantum unius hominis caro: illud vero quod dictum est: *In quo omnes peccaverunt,* sola omnium hominum caro intelligenda est, quae inde transfusa est, a toto partem significante Scriptura. Si autem illud est verum, quod totus homo ex toto homine propagatur, id est, corpus, anima et spiritus: ibi proprie dictum est: *In quo omnes* homines *peccaverunt;* hic autem tropice, *ex uno sanguine,* totum significatur a parte, id est, totus homo, qui

[6] Rom. 5,12.

significado por la parte, es decir, todo el hombre, que consta de alma y cuerpo, o, como a nuestro adversario le agrada expresarse, de alma, espíritu y cuerpo.

Es frecuente encontrar en la Sagrada Escritura estos modismos, que consisten en tomar el todo por la parte y la parte por el todo. Así leemos: *Toda carne vendrá hacia ti*, en donde la parte es tomada por el todo, porque la carne designa claramente al hombre entero. Al contrario, el todo es tomado por la parte cuando se dice que Jesucristo fué sepultado, porque solamente el cuerpo fué encerrado en el sepulcro.

Y volviendo al testimonio del Apóstol: *El da a todos la vida y el aliento*, creo que desaparecerán todas las dificultades interpretándolo en conformidad con las reglas precedentes. Ciertamente es Dios quien da; pero todavía cabe preguntar de qué principio hace salir lo que da: si es mediante un nuevo soplo o es mediante generación. Con toda propiedad se dice que es Dios quien nos da la substancia de la carne, no obstante que nos la da mediante la generación.

CAPITULO XVIII

29. Examinemos ahora el texto del Génesis, en el cual se lee que, al darse cuenta el hombre de que tenía frente a sí a la mujer que había sido hecha de su costado, exclamó: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Nuestro adversario opina que *Adán debió decir: Alma de mi alma, o también espíritu de mi espíritu, si es cierto que el alma y el espíritu habían sido sacados de él, como lo fué el cuerpo*. Por otra

ex anima constat et carne, vel potius, ut iste amat loqui, ex anima et spiritu et carne.

Nam et ex parte totum, et ex toto partem divina eloquia significare consueverunt. Ex parte enim totum significatum est, ubi legitur: *Ad te omnis caro veniet*[7]: quia ex carne intelligitur totus homo. Ex toto autem pars, cum dicitur Christus sepultus, cum sola eius caro sepulta sit.

Iam illud quod in hoc Apostoli testimonio positum est, quia *ipse dat omnibus vitam et spiritum*, secundum superiorem disputationem puto quod neminem moveat. Ipse enim dat: sed adhuc quaerimus unde det, utrum ex nova insufflatione, an ex propagine. Ipse quippe dare etiam carnis substantiam rectissime dicitur, quam tamen dare ex propagine non negatur.

CAPUT XVIII

29. Nunc videamus illud de Genesi testimonium, ubi facta mulier de latere viri, adducta est ad eum, et dixit: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea*. Hoc quippe putat iste, *quod dicere debuerit Adam: Anima ex anima mea, vel, Spiritus de spiritu meo, si etiam hoc de illo tractum esset*. Sed illi qui propaginem asserunt animarum, hinc se putant invictius suam munire sententiam, quia cum scriptum sit, detra-

[7] Ps 64,3

parte, los defensores de la transmisión del alma invocan en favor de su opinión que, a pesar de estar escrito que Dios *quitó una costilla del costado del varón y que con ella formó a la mujer*, no añade la Sagrada Escritura que Dios inspirara en su rostro el soplo de vida, concluyendo que su cuerpo salió ya vivo del varón. Si no hubiera sido así, continúan, de ningún modo la Sagrada Escritura hubiera guardado silencio sobre este asunto.

En cuanto a las palabras de Adán: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne*, y no dijo: esto es espíritu de mi espíritu y alma de mi alma, pueden responder ellos, acomodándose a las reglas antes formuladas, que aquí se entiende tomada la parte por el todo, el hueso y la carne por la persona entera, tanto más cuanto que la carne fué sacada del hombre en estado de vida perfecta y no muerta. Ningún hombre puede separar un trozo de carne del cuerpo humano y hacer que esa carne siga vivificada por el alma; pero ¿quién negará que le es posible a Dios, siendo omnipotente? Y cuando Adán añadió en seguida: *Esto se llamará varona, porque del varón ha sido tomada*, ¿por qué no dijo que era la carne lo que había sido tomado del varón, con lo cual hubiera favorecido y confirmado la opinión de nuestros adversarios? Mas los que piensan de otro modo pueden argüir que no está escrito que fuera solamente la carne lo que fué tomado del varón, sino la mujer entera, es decir, el cuerpo con el alma y el espíritu. Pues, aunque el alma no tiene sexo, sin embargo, cuando se habla de las mujeres, no se hace necesariamente abstracción del alma. De lo contrario, no las amonestaría el Apóstol sobre su ornato en estos términos: *Asimismo oren también las mujeres, ataviándose con traje honesto, con recato y modestia, sin*

xisse Deum costam de latere viri, eamque aedificasse in mulierem, non est additum quod in eius faciem sufflaverit flatum vitae: ideo, inquiunt, quia iam de viro fuerat animata. Nam si non fuisset, nequaquam nos, inquiunt, sancta Scriptura huius rei cognitione fraudasset.

Ad illud vero quod ait Adam: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea;* nec ait: Spiritus vel anima, de spiritu meo vel de anima mea: sic ab eis responderi potest, quemadmodum superius demonstratum est, ut a parte totum intelligatur hoc dictum, *os et caro mea;* sed quae animata fuerint detracta, non mortua. Neque enim, hoc Omnipotentem facere potuisse, ideo negandum est, quia nullus hominum potest aliquid cum anima de humana carne praecidere. Nam quod Adam secutus adiunxit: *Haec vocabitur mulier, quia de viro suo sumpta est*[1]; cur non ait potius, unde opinio confirmaretur istorum: Quoniam de viro suo caro eius sumpta est? Hic itaque illi qui contra sentiunt, possunt dicere, quia non scriptum est carnem mulieris, sed mulierem de viro suo sumptam, totam debere accipi cum anima et spiritu. Nam etsi anima sexu caret, non tamen quando appellantur mulieres, excepta anima eas necesse est intelligi. Alioquin non ita se admonerentur ornare: *Non in tortis*

[1] Gen 2,23.

rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad. La piedad reside ante todo en el alma o en el espíritu, y, no obstante, se dirige a las mujeres y las exhorta a que se adornen interiormente, en donde no hay distinción de sexos.

30. Habiendo razonado y discurrido así los partidarios de las dos opiniones, juzgo lo más prudente advertirles o aconsejarles a unos y a otros que no admitan ciegamente una doctrina cuyo fundamento desconocen, y que no afirmen temerariamente lo que ignoran. Pues aunque estuviera escrito que Dios inspiró el aliento de vida en el rostro de la mujer y que fué hecha alma viviente, no se seguiría que el alma no pasa de los padres a los hijos por vía de generación, a no ser que de cada hijo estuviera esto claramente escrito, ya que pudo suceder que el cuerpo de la mujer fuera sacado inanimado del cuerpo del hombre, necesitando ser vivificado, mientras que el alma del hijo se transmitiría por la generación. Sobre esto se ha observado silencio: ni se ha negado ni se ha afirmado. Y si en alguna parte se ha hablado de ello, pruébese con documentos más explícitos.

Nada, por tanto, pueden concluir los defensores de la transmisión del alma fundados en que Dios no inspiró el soplo en el rostro de la mujer; mas tampoco los que la niegan deben creer que se hallan en lo cierto por el hecho de que Adán no dijo: «Alma de mi alma.» Permaneciendo sin solucionarse esta cuestión en ninguno de los sentidos, es posible suponer que la Sagrada Escritura pasara en silencio tanto si la mujer recibió su alma por un soplo de Dios de la misma manera que la recibió el hombre como si Adán dijo: «Esto es alma de mi alma.» Admitiendo, pues, que el alma de la primera mujer salió del varón, el todo está tomado por la parte en estas palabras: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne,* ya que la mujer había salido toda entera del hombre con su cuerpo y su alma, y no tan sólo el cuerpo. Pero si la mujer no recibió del varón el alma, sino que se la inspiró o infundió Dios como al varón, entonces el todo está tomado por la parte de este pasaje: *La mujer fué sacada del hombre,* puesto que solamente fué sacado el cuerpo.

31. Todo lo que antecede es suficiente para concluir que los testimonios ambiguos aducidos no resuelven esta cuestión. Sin embargo, mi parecer es que los que sostienen que el alma de la mujer no salió de la del hombre, fundándose en que Adán no dijo «Esto es alma de mi alma», sino *carne de mi carne,* argumentan como los apolinaristas u otros herejes semejantes, que niegan la existencia del alma en Jesucristo porque leen en el Evangelio: *El Verbo se hizo carne,* y arguyen que, si Jesucristo hubiera tenido un alma, el hagiógrafo sagrado hubiera escrito: «El Verbo se hizo hombre.» Mas se les puede responder que la Sagrada Escritura designa frecuentemente con este nombre de carne al hombre entero, como, por ejemplo, en este pasaje: *Y toda carne verá la salud de Dios;* pues la carne no puede ver sin el concurso del alma. Aparte de que consta con claridad por otros lugares de la Sagrada Escritura que Jesucristo tenía no solamente cuerpo, sino también alma humana o racional.

crinibus, aut auro, vel margaritis, aut veste pretiosa, sed quod decet, inquit, *mulieres, promittentes pietatem per bonam conversationem*[2]. Utique pietas intus est in anima vel in spiritu, et tamen mulieres appellatae sunt, etiam ut se intus ornarent, ubi nullus est sexus.

30. Cum itaque isti sic inter se alternante sermone certaverint; ego inter eos sic iudico, ut ne incognitis fidant, et temere audeant affirmare quod nesciunt, utrosque commoneam. Si enim scriptum esset: Insufflavit flatum vitae in faciem mulieris, et facta est in animam vivam: nec sic esset iam consequens, ut non propagaretur ex parentibus anima, nisi etiam de filio eorum hoc scriptum similiter legeretur. Fieri enim potuit ut membrum non animatum de corpore extractum indigeret animari, filii vero anima ex patre per matrem propaginis transfusione traheretur. Cum vero tacitum est, occultatum est, non negatum; sed neque affirmatum. Ac per hoc sicubi forte non tacitum est, clarioribus documentis est astruendum.

Unde nec illi qui defendunt animarum propaginem, ex eo quod non sufflavit Deus in faciem mulieris, aliquid adiuvantur; nec illi qui eam negant, ideo quia non dixit Adam: Anima de anima mea, debent sibi persuadere quod nesciunt. Sicut enim eadem non soluta, sed manente quaestione, potuit tacere Scriptura, quod mulier Deo sufflante sicut vir eius acceperit animam: sic eadem non soluta, sed manente quaestione, potuit tacere Scriptura, ut Adam non diceret: Anima de anima mea. Ac per hoc si primae mulieris anima ex viro est, a parte totum significatum est, ubi legitur: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea;* cum tota ex viro, non caro sola sit sumpta. Si autem non est ex viro, sed eam Deus insufflavit sicut viro; a toto pars significata est, ubi legitur: *De viro suo sumpta est:* cum caro eius non tota sit sumpta.

31. Quapropter, cum his testimoniis, quod ad hanc rem pertinet, utique ambiguis, non solvatur haec quaestio; illud tamen scio, sic argumentari homines, qui ex hoc putant animam mulieris non esse de anima viri, quia non est dictum: Anima de anima mea; sed, *caro de carne mea:* quemadmodum argumentantur Apollinaristae, vel quicumque sunt alii, adversus animam Domini; quam propterea negant, quia scriptum legunt: *Verbum caro factum est*[3]. Si enim et anima, inquiunt, ibi esset, debuit dici: Verbum homo factum est. Sed istis propterea dicitur, carnis nomine solere Scripturam totum hominem nuncupare, sicut ibi: *Et videbit omnis caro salutare Dei*[4]; non enim caro sine anima aliquid videre potest: quia plurimis aliis sanctarum Scripturarum locis, non solum carnem, verum etiam animam humanam, id est, rationalem inesse homini Christo, sine ulla ambiguitate monstratur.

[2] 1 Tim. 2,9 10.

[3] Io. 1,14.
[4] Is 40,5, Lc. 3,6

Conclúyese de todo esto que los defensores de la transmisión de las almas por vía de generación pueden muy bien admitir que la parte está tomada por el todo en estas palabras: *Hueso de mis huesos y carne de mi carne,* entendiéndose comprendida el alma como lo está en el Verbo cuando se dice que se hizo carne. Pero del mismo modo que hay muchos testimonios que prueban la existencia del alma en Jesucristo, ellos deben alegar testimonios claros y explícitos para mantener su doctrina de la transmisión de las almas. Por la misma razón instamos a los que se oponen a dicha transmisión a que prueben con documentos ciertos o válidos que Dios inspira o infunde a cada uno el alma mediante un nuevo soplo, y entonces podrán defender que estas palabras: *Hueso de mis huesos y carne de mi carne,* no deben ser interpretadas en sentido figurado y designando el todo por la parte, sino en sentido estrictamente literal y aplicándolas únicamente a la carne.

CAPITULO XIX

32. Después de haber llegado a estas conclusiones, sólo me resta terminar advirtiéndote que en este libro están contenidas todas las reflexiones que me parecían necesarias. Ahora deseo que los que las lean sepan que deben evitar asentir con el autor de los dos libros que me enviaste y creer que las almas son sacadas inmediatamente del soplo de Dios y no de la nada. El que esto crea, aun cuando lo niegue de palabra, tiene que admitir que las almas son de la misma substancia de Dios y que participan esencialmente de su naturaleza; pues

Unde et isti, a quibus animarum propago defenditur, possent accipere a parte totum esse dictum: *Os de ossibus meis, et caro de carne mea;* ut illic intelligeretur et anima, quemadmodum Verbum carnem factum non sine anima accipimus: si quemadmodum alia testimonia docent habere humanam animam Christum, ita et isti aliquibus non ambiguis testimoniis propaginem astruerent animarum. Pari vice igitur admonemus etiam hos, qui animarum propaginem destruunt, ut novas a Deo sufflari animas certis documentis asserant; et tunc illud quod dictum est: *Os ex ossibus meis, et caro de carne mea,* non tropice a parte totum, ut simul intelligatur et anima, sed proprie de sola carne dictum esse defendant.

CAPUT XIX

32. Quae cum ita sint, video librum istum iam esse claudendum. Omnia quippe, quae mihi maxime necessaria videbantur, continet; quibus hi qui legerint, sciant se cavere debere, ne huic homini, cuius duos libros mihi misisti, in hoc consentiant, ut credant animas sic ex flatu Dei esse, ut non sint ex nihilo. Hoc enim qui credit, etsi verbis neget, re ipsa clamat animas Dei habere substantiam, et ipsius genus esse, non munere, sed natura. Nam de quo quisque naturae suae originem ducit, de illo naturae suae genus ducere negari sobrie nullo pacto potest. Iste

el ser es necesariamente de la misma naturaleza de aquel del cual recibe su origen o existencia. Nuestro adversario se contradice visiblemente al afirmar, por una parte, que las almas son del linaje de Dios no por naturaleza, sino por gracia, y, por otra, que de él reciben o tienen su origen y no de la nada. Y así, a pesar de haberlo negado, no duda atribuir el origen de las almas a la naturaleza misma de Dios.

33. A nadie prohibimos defender la creación de las almas por un nuevo hálito de Dios y que no son transmitidas por generación; mas vean los partidarios de esta doctrina si pueden encontrar algo en los libros sagrados que resuelva tan importante cuestión, o en sus propios raciocinios, que no sea contrario a la verdad católica. Pero no aleguen pruebas como las presentadas por nuestro adversario, el cual, no sabiendo qué decir y no queriendo suspender su juicio, sin medir la capacidad de sus fuerzas y rehusando observar prudente silencio, se atrevió a proclamar que «el alma había merecido ser mancillada por la carne y llegar a ser pecadora», no habiendo contraído antes de su unión mérito alguno, ni bueno ni malo. Y todavía añade que «el pecado original de los niños que mueren sin el bautismo puede ser borrado y que por ellos puede ser ofrecido el sacrificio del cuerpo de Jesucristo», a pesar de que no habían sido incorporados a él por sus sacramentos y en su Iglesia, y, finalmente, que «los muertos sin haber sido purificados por las aguas regeneradoras no sólo pueden gozar del descanso o reposo eterno, sino también entrar en el reino de los cielos».

Tiene todavía otros muchos absurdos y contradicciones, que no he recogido e insertado en este libro por parecerme excesivamente prolijo. No quisiéramos que la transmisión de las

autem ita sibi est ipse contrarius, ut genus Dei esse animas dicat, non natura, sed munere; et tamen non factas ex nihilo, sed ex illo dicat originem ducere: ac sic eas, quod prius negaverat, ad Dei naturam revocare non dubitat.

33. Animarum autem novarum sine propagine insufflationem, defendi quidem minime prohibemus, sed ab eis qui potuerint aliquid invenire, vel in canonicis Libris, quod non sit ambiguum dissolvendae huic obligatissimae quaestioni; vel in ratiocinationibus suis, quod non sit contrarium catholicae veritati: non a talibus qualis iste apparuit, qui non inveniendo quid diceret, et deliberationem suam nolendo suspendere, vires suas omnino non metiens, ne taceret, ausus est dicere, «inquinari animam meruisse per carnem, et esse meruisse animam peccatricem»; cuius nullum meritum, seu bonum seu malum, ante carnem potuit invenire. Et «parvulis sine baptismo de corpore exeuntibus solvi posse originale peccatum, et offerendum pro eis sacrificium corporis Christi», qui Christo non sunt incorporati per eius Sacramenta in eius Ecclesia: «Eosque sine lavacro regenerationis de hac vita emigrantes, non ad requiem tantum ire, sed ad regnum caelorum posse etiam pervenire».

Et alia multa absurda, quae omnia colligere, atque in isto libro digerere longum visum est. Absit ergo ut animarum propago, si falsa est, a

almas, si es falsa, fuera rechazada por tales adversarios, ni que su creación por un nuevo soplo de Dios, si es verdadera, fuera por ellos defendida.

34. Por lo tanto, los que quieran sostener que el alma es dada a cada uno de los que nacen por un nuevo hálito divino y que no pasa de los padres a los hijos mediante el acto de la generación, deben evitar a toda costa alguno de los cuatro errores que he enumerado, a saber, que no digan: *a*) que Dios hace a estas almas ser pecadoras a causa del pecado original de otro; *b*) que los niños que mueren sin el bautismo pueden entrar en el reino de los cielos y gozar de la vida eterna, porque su pecado original será borrado por un medio o por otro; *c*) que las almas pecaron antes de su unión con la carne y que, a consecuencia de esta falta, fueron encerradas en una carne pecadora; *d*) y, finalmente, que han sido castigados los pecados que realmente no cometieron estas almas, pero cuya comisión había sido prevista en la presciencia divina, y que, debido a estos pecados, no les fué permitido llegar a la edad en la cual los hubieran cometido. No se adhieran a ninguno de estos errores. Todos son falsos e impíos. Antes bien, investiguen si hay en la Sagrada Escritura testimonios claros y explícitos con los que puedan defender esta cuestión. No sólo no me opondré a esto, sino que tendrán mis votos y bendeciré sus esfuerzos. Pero, si no encuentran apoyo cierto y válido en las sagradas páginas y, por falta de pruebas, se ven precisados a afirmar alguno de estos cuatro errores, teman que por la misma falta de pruebas vayan a sostener que las almas de los niños están limpias del pecado original, como lo proclama la herejía pelagiana, herejía detestable y recientemente condenada. Es mejor y más laudable confesar la ignorancia de lo

talibus refellatur; et animarum novarum insufflatio, si vera est, a talibus defendatur.

34. Quamobrem, quicumque volunt defendere quod dicuntur animae novae nascentibus insufflari, non de parentibus trahi, aliquid illorum quatuor quae supra commemoravi, caveant omni modo: hoc est, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices per alienum originale peccatum: ne dicant, parvulos qui sine Baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam regnumque caelorum, originali peccato per quodlibet aliud resoluto: ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem, et hoc merito in carnem peccatricem fuisse detrusas: ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita, cum ad eam vitam, ubi ea committerent, permissae non fuerint pervenire. Nihil ergo istorum quatuor dicentes, quoniam quodlibet eorum falsum atque impium est; inveniant etiam Scripturarum de hac re certissima testimonia, et hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, defendant. Si autem non inveniunt certissimam de hac re auctoritatem divinorum eloquiorum, et aliquid illorum quatuor per inopiam dicere compelluntur; cohibeant se, ne per ipsam inopiam etiam parvulorum animas non habere originale peccatum, secundum Pelagianam haeresim olim damnabilem, nuperrimeque damnatam, dicere compellantur. Melius est enim homini fateri se nescire quod nescit, quam in

que no se sabe que precipitarse en una herejía ya condenada o fomentar una nueva al defender temerariamente y con empeño lo que se ignora.

Además de estos errores, ha emitido nuestro adversario otras opiniones falsas y absurdas, que son menos peligrosas, pero que también se alejan de la verdad. Como son muchas, me propongo, con la ayuda de Dios, escribirle directamente a él y le expondré lo que en ellas hay de erróneo, o al menos examinaré las que pudiere.

CAPITULO XX

35. Al comenzar a escribir este libro, pensé desde el primer momento dirigírtelo o dedicártelo a ti con preferencia a cualquiera otro, en prueba de gratitud, porque, como verdadero católico y buen amigo, con fidelidad y afecto has mantenido nuestra amistad y has apreciado mi grande estima por ti. En cuanto al libro, puedes darlo a leer o a copiar a los que juzgares conveniente.

He creído un deber reprimir y corregir la presunción de este joven; pero, dándole al mismo tiempo pruebas de mi amor, no he pretendido condenarlo, sino enmendarlo y facilitarle así que en esta gran casa que es la Iglesia católica, a cuyo seno lo trajo la divina misericordia, progrese de tal manera que llegue a ser en ella un vaso de honor útil al Señor, siempre dispuesto a toda obra buena, viviendo vida santa y enseñando doctrina sana.

Y si a él debo amar, como lo hago, ¿cuál no ha de ser mi afecto por ti, hermano predilecto, conociendo como conoz-

haeresim vel damnatam incurrere, vel novam condere, dum temere audet defensare quod nescit.

Alia huius hominis falsa et absurda, in quibus non tam periculose, verumtamen a tramite veritatis exorbitat, quoniam multa sunt, et ad ipsum etiam, si Dominus voluerit, aliquid de libris eius volo scribere, ibi forsitan omnia, vel si omnia non potuero, plurima ostendam.

CAPUT XX

35. Istum autem librum, quem ad te potius, qui curam et fidei nostrae et existimationis meae, ut verus catholicus et bonus amicus, fideliter benigneque gessisti, quam ad alium quemquam scribendum putavi, tu legendum dabis vel describendum quibus potueris, vel quibus dandum esse iudicaveris.

In quo istius iuvenis praesumptionem ita reprimendam et redarguendam putavi, ut tamen eum diligam; nec damnari, sed emendari velim: atque ita proficere in domo magna, quae est Ecclesia catholica, quo eum misericordia divina perduxit, ut sit in illa vas in honore sanctificatum, utile Domino, ad omne opus bonum semper paratum, et bene vivendo, et sana docendo.

Porro autem si ipsum oportet ut diligam, sicut facio; quanto magis te, frater, cuius erga me benevolentiam, et cuius catholicam fidem cau-

co tu benevolencia hacia mí y tu fe católica, tan prudente como segura? Ese tu sincero amor, verdaderamente fraternal, fué el que te indujo a mandar transcribir y enviarme después aquellos libros que tanto te desagradaron y en los cuales encontraste mi nombre cubierto de ofensas y ultrajes. Lejos de mí que me moleste por esta prueba de tu aprecio; antes al contrario, con pleno derecho debería enojarme, en nombre de la amistad, si hubieras procedido de otro modo. Recibe, pues, el testimonio de mi viva gratitud. Comprenderás cómo me ha agradado tu conducta, sabiendo que, apenas leí los libros de referencia, en seguida comencé a escribir éste, que a ti te dirijo y dedico.

tam et sobriam optime novi. Unde factum est ut eos libros qui tibi displicuerunt, et in quibus nomen meum aliter quam velles positum comperisti, describendos mihique mittendos vere fraterna planeque sincera dilectione curares. Tantum ergo abest ut hinc tuae charitati succenseam, quia fecisti; ut potius nisi fecisses, integro iure amicitiae succensere deberem. Ago itaque uberes gratias. Quemadmodum autem acceperim factum tuum, hinc manifestius indicavi, quod hunc ad te librum, mox ut illos legi, sine aliqua dilatione conscripsi.

LIBRO II

A NUESTRO MUY AMADO HERMANO Y COPRESBÍTERO PEDRO, AGUSTÍN, OBISPO, SALUD EN EL SEÑOR

CAPITULO I

1. He recibido dos libros que Vicente Víctor escribió para ti y te dedicó. Y me los ha enviado nuestro hermano Renato, simple laico, es cierto, pero muy cuidadoso en atender a sus amigos con solicitud prudente y religiosa. He podido notar que su autor posee un estilo y un lenguaje que demuestran no sólo gran suficiencia, sino que a veces llegan a la redundancia. Mas, en cuanto a las materias que trata, se echa de ver que cerece de la ciencia necesaria y competente. Si con la gracia de Dios la obtuviera, podría llegar a ser un escritor útil a muchos. Tiene, en efecto, gran facilidad de expresión, que le permitirá exponer y adornar su pensamiento, si se preocupa en primer término de fundamentarlo en la verdad. Sus hermosos y elocuentes discursos son sumamente dañosos y perjudiciales, porque la elegancia del lenguaje arrastra a los hombres menos instruidos y los consideran verdaderos.

Ignoro cómo has juzgado tú dichos libros; mas, si son veraces los rumores que me han llegado, a medida que oías leer trozos de esos libros, al parecer, te abandonabas a los alborozos de la alegría y llegaste tú, anciano y presbítero, a besar

LIBER II

DOMINO DILECTISSIMO FRATRI ET COMPRESBYTERO PETRO, AUGUSTINUS, EPISCOPUS, IN DOMINO SALUTEM

CAPUT I

1. Pervenerunt ad me duo libri Vincentii Victoris, quos ad Sanctitatem tuam scripsit, mittente mihi eos fratre nostro Renato, homine quidem laico, sed pro sua fide et eorum quos diligit, prudenter religioseque sollicito. Quibus lectis vidi hominem in sermone quidem, non solum usque ad sufficientiam, verum etiam usque ad redundantiam profluentem; sed in rebus de quibus loqui voluit, nondum sicut oportet instructum: quod si ei fuerit Domino donante collatum, poterit esse utilis pluribus. Habet enim non minimum facultatis, qua possit explicare atque ornare quae sentit, si prius det operam recta sentire. Valde quippe sunt noxia prava diserta; quia hominibus minus eruditis, eo quod diserta sunt, videntur et vera.

Quomodo autem eosdem libros ipse acceperis, nescio: verumtamen si verum est quod audivi, diceris eis recitatis ita exsiluisse laetitia, ut caput iuvenis illius senex, et laici presbyter osculatus, didicisse te quod ignora-

en la frente a su autor, hombre joven y laico, y a darle las gracias por haberte enseñado lo que hasta entonces habías desconocido. No desapruebo tu humildad; hasta te alabo, porque honraste a un doctor. Acaso tus elogios no fueran dirigidos o tributados al hombre, sino a la verdad que se dignó hablarte por su boca, si es que puedes demostrar que aprendiste de él alguna cosa verdadera. Quisiera que, al responderme, me enseñaras lo que él te enseñó. No tengo por qué avergonzarme de aprender de un presbítero, cuando tú no te avergonzaste de escuchar a un laico con humildad digna de todo elogio e imitación, si es que de él aprendiste alguna verdad.

CAPITULO II

2. Deseo saber, por tanto, hermano muy amado, qué es lo que de él aprendiste, con el fin de felicitarte, si tales verdades me eran ya conocidas, y para aprenderlas, si no las sabía.

¿Ignorabas, pues, tú la existencia del alma y del espíritu, claramente contenido en estas palabras: *Has separado a mi alma de mi espíritu?* ¿No sabías que estas dos cosas pertenecen a la esencia de la naturaleza humana, de suerte que el hombre es alma, espíritu y cuerpo, si bien algunas veces el alma y el espíritu son designados con el nombre común de alma, como sucede en aquel pasaje del Génesis: *Y fué hecho el hombre viviente con alma?* Pues aquí se entiende comprendido también el espíritu. Otras veces se designan con el nombre común de espíritu, por ejemplo: *E inclinando la cabeza, entregó el espíritu,* en donde hay que entender también el alma. ¿Ignorabas que estas dos cosas son de la misma substancia? Supongo que ya conocías estas verdades. Si las desconocías, debes saber que has aprendido lo que no puede ignorarse sin gran peligro de la salvación.

Pero, si se trata de entrar en discusiones más sutiles, a propósito del alma y del espíritu, prefiero discutir con el autor, cuya elocuencia y talento me son ya conocidos. Cuando se dice *alma,* ¿es una expresión genérica que se aplica al alma y al espíritu, de manera que las dos cosas son alma, y el espíritu, por consiguiente, es una parte del alma, o, como él ha creído, el todo está tomado aquí por la parte? ¿Acaso las dos cosas son espíritu, de suerte que una parte del mismo es lo que propiamente se llama alma, o el todo está tomado por la parte, y cuando se dice espíritu está comprendida también el alma, como a él le agrada expresarse? Ya he dicho que éstas son sutilezas, que pueden ser ignoradas sin ninguno o, al menos, sin gran peligro para la salvación.

3. Igualmente me admiraría si te enseñó que los sentidos del cuerpo son distintos de los del alma. Y tú, a tu edad y ennoblecido con la dignidad del sacerdocio, pensabas, antes de oír su doctrina, que era uno y el mismo sentido con el que se distingue lo negro de lo blanco, como lo ven los pájaros lo mismo que nosotros, y con el que se juzga lo justo y la injusto, como lo hacía Tobías después de haber perdido el sentido de la vista. Si esto es así, cuando oías o leías las siguientes palabras: *Alumbra mis ojos, que no me duerma en la muerte,* no pensabas más que en los sentidos del cuerpo. Y suponiendo que este texto no es todavía bastante claro, sin duda que, al recordar las palabras del Apóstol: *Iluminando los ojos de vuestro corazón,* creerías que tenemos el corazón colocado en-

bas, gratias egeris. Ubi quidem non improbo humilitatem tuam, imo vero etiam laudo quod honorasti doctorem tuum: nec hominem, sed ipsam quae tibi per illum loqui dignata est veritatem; si tamen potueris demonstrare, quid per illum veritatis acceperis. Vellem itaque rescriptis tuis, quid te docuerit, me doceres. Absit enim ut erubescam a presbytero discere, si a laico tu non erubuisti, praedicanda et imitanda humilitate, si vera didicisti.

CAPUT II

2. Proinde, frater dilectissime, quid ab eo didiceris, nosse cupio, ut si iam id sciebam, gratuler pro te; si autem nesciebam, discam per te.

Itane tu ignorabas duo quaedam esse, animam et spiritum, secundum id quod scriptum est: *Absolvisti ab spiritu meo animam meam?*[1]. Et utrumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus: sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari, quale est illud: *Et factus est homo in animam vivam?*[2]. Ibi quippe et spiritus intelligitur. Itemque aliquando utrumque nomine spiritus dici, sicuti est: *Et inclinato capite tradidit spiritum?*[3], ubi et anima necesse est intelligatur. Et utrumque unius esse substantiae? Puto quod ista iam sciebas. Si autem nesciebas, non te aliquid quod magno periculo nescitur, didicisse scias.

Et si quid hinc subtilius disputandum est, melius cum ipso agitur, cuius iam novimus et eloquium; utrum cum dicitur anima, ita ut simul intelligatur et spiritus, utrumque anima sit, spiritus autem aliquid animae sit; an, sicut ei visum est, a parte totum appelletur hoc nomine: sive etiam utrumque spiritus sit, pars vero eius sit quae proprie dicitur anima; an et hoc a parte totum vocetur, quando ita dicitur spiritus, ut simul intelligatur et anima: sic enim huic placet. Verum ista, ut dixi, et subtiliter disseruntur, et sine ullo vel certe sine magno periculo nesciuntur.

3. Itemque alios esse corporis, alios autem animae sensus, miror si iste te docuit; et tu homo id aetatis et honoris antequam istum audires, unum atque idem putabas esse, quo album nigrumque discernitur, quod nobiscum vident etiam passeres; et quo iustum atque iniustum diiudicatur, quod videbat Tobias[4], etiam carnis luminibus perditis. Hoc si ita est, profecto quando audiebas vel legebas: *Illumina oculos meos, ne unquam obdormiam in mortem*[5]: nonnisi carnis oculos cogitabas. Aut si

[1] Iob 7 sec.70
[2] Gen. 2,7.
[3] Io. 19,30.

[4] Tob 4.
[5] Ps. 12,4.

tre la frente y la boca. No es que yo me haya formado de ti este concepto, ni tampoco pienso que el citado maestro te enseñara semejantes cosas.

4. Acaso antes de oír su doctrina, que con tanta alegría e interés escuchaste, te imaginarías que el alma era una parte de la naturaleza de Dios, ignorando, con gran peligro de tu salvación, que esto es un tremendo y detestable error. Mas si aprendiste de él que el alma no es una parte de la naturaleza divina, da fervorosamente gracias a Dios, porque no te sorprendió la muerte antes de llegar a conocer esta verdad, pues hubieras muerto siendo un gran hereje y un blasfemo horrendo. Pero de ningún modo he supuesto en ti tal ignorancia, porque, como hombre católico y digno presbítero, ¿podrías pensar que el alma es una parte de la naturaleza de Dios? Sinceramente te confieso que más bien temo que hayas recibido de él esa enseñanza que es contraria a tus convicciones y a tu primitiva fe.

CAPITULO III

5. Así como no creo que tú, siendo miembro de la Iglesia católica, hayas admitido jamás que el alma es una parte de Dios o de la misma naturaleza que Dios, así también temo que acaso hayas asentido al parecer de tu maestro y creas que «Dios no hizo de la nada el alma, sino de sí mismo, de manera que sea una emanación de Dios». Este es el término que él ha usado, entre otros, con los que ha inducido sobre este punto a grandes errores. Si es esto lo que te enseñó, te ruego

hoc obscurum est, certe quando illud Apostoli recolebas: *Illuminatos oculos cordis vestri*[6]; nos sub fronte et supra buccas cor habere credebas. Absit ut de te hoc sentiam. Neque hoc te igitur iste docuit.

4. At si forte ante huius doctrinam, quam modo te invenisse laetaris, animae naturam Dei putabas esse portionem; hoc plane cum horrendo periculo falsum esse nesciebas. Et si ab isto didicisti quod anima portio Dei non sit; age Deo gratias quantas potes, quod non antequam hoc didicisti, de corpore existi. Exisses enim magnus haereticus, et blasphemator horrendus. Nullo modo tamen etiam id de te existimaverim, quod homo catholicus, neque contemptibilis presbyter, animae naturam portionem Dei sentiebas esse. Unde fateor Dilectioni tuae, timeo ne forte hoc te iste docuerit, quod potius sit contrarium ei fidei quam tenebas.

CAPUT III

5. Sicut enim non arbitror te unquam in Catholica animam credidisse Dei esse portionem, vel ullo modo animae et Dei eamdem esse naturam: ita metuo ne forte consenseris huic homini, «quod animam Deus non de nihilo fecerit, sed ita ex ipso sit, ut ab ipso emanaverit». Hoc enim etiam verbum iste posuit inter caetera, quibus in hac quaestione ad immane praecipitium exorbitavit. At vero hoc si te docuit, nolo me

[6] Eph 1,18.

que no me lo digas o enseñes a mí, y aun quiero que tú lo olvides. Después de todo, significaría poco no creer ni afirmar que el alma es una parte de Dios. Tampoco decimos que el Hijo o el Espíritu Santo son una parte de Dios, y, sin embargo, confesamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una sola e idéntica naturaleza. Poco es, por tanto, que no digamos que el alma es una parte de Dios: es necesario añadir que el alma no es una e idéntica naturaleza con Dios. Rectamente se expresó nuestro adversario cuando dijo que «las almas son de linaje de Dios por gracia, no por naturaleza», lo que sólo puede predicarse de las almas fieles y no de todas las almas en general. Mas en seguida volvió a incurrir en el error que había evitado, proclamando que Dios y el alma son de la misma naturaleza. No lo ha hecho con estas palabras o en términos tan explícitos, pero sí es su opinión bien clara y manifiesta; pues al decir que el alma viene de Dios de manera que no la saca de otra naturaleza ni la crea de la nada, sino de sí mismo, ¿no intenta enseñar que el alma es de la misma naturaleza que Dios, aun cuando parezca negarlo con su terminología? En efecto, toda naturaleza o es Dios, que existe por sí mismo, o viene de Dios, siendo él su autor. Pero, aun teniendo a Dios por autor, alguna naturaleza no ha sido hecha y otra lo ha sido. En cuanto a la que no ha sido hecha y, sin embargo, viene de Dios, o ha sido engendrada por él o procede de él: la que ha sido engendrada es el Hijo único de Dios; la que de él procede es el Espíritu Santo, y esta Trinidad es de una e idéntica substancia. Estas tres personas, en efecto, son una sola naturaleza. Cada una de ellas es Dios y las tres juntas son un solo Dios, inmutable, eterno, sin prin-

doceas: imo etiam volo ut quod didiceras, ipse dediscas. Parum est enim non credere neque dicere quod pars Dei sit anima. Neque enim et Filium vel Spiritum sanctum partem Dei esse dicimus: et tamen dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius eiusdemque esse naturae. Parum est ergo ut non dicamus animam esse partem Dei: sed hoc etiam opus est ut dicamus, non eam et Deum unius eiusdemque esse naturae. Unde ille recte quidem ait, «genus Dei esse animas, munere, non natura», ac per hoc non omnium, sed fidelium: sed rursus ad id quod declinaverat devolutus est, et Deum atque animam eiusdem dixit esse naturae; non quidem his verbis, sed aperta manifestaque sententia. Cum enim animam ita esse dicit ex Deo, ut eam nec ex alia natura, nec ex nihilo, sed ex semetipso creaverit; quid persuadere conatur, nisi id quod aliis verbis negat, animam scilicet eiusdem cuius Deus est, esse naturae? Omnis quippe natura vel Deus est, qui nullum habet auctorem; vel ex Deo est, quia ipsum habet auctorem. Sed quae habet auctorem Deum ex quo est, aliqua facta non est, aliqua facta est. Porro quae facta non est, et tamen ex ipso est, aut genita est ab illo, aut procedit ex illo: quae genita est, Filius est unicus; quae procedit, Spiritus sanctus: et haec Trinitas unius est eiusdemque naturae. Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus immutabilis, sempiternus sine temporis ullo initio sive termino. At vero illa natura quae

cipio ni fin. La naturaleza que ha sido hecha se llama criatura; su creador es Dios, es decir, la Trinidad.

Cuando decimos que la criatura viene de Dios, entendemos que no ha sido hecha de su misma naturaleza. Se dice que viene de Dios porque de Dios ha recibido la existencia; pero no en el sentido de que haya nacido o procedido de él, sino porque ha sido creada, formada y hecha por él, sea que no la sacó de ninguna otra, sino directamente de la nada, como hizo el cielo y la tierra, o más bien la masa de la materia universal concreada con el mundo; sea que la sacó de otra naturaleza ya creada y existente, como formó al hombre del limo de la tierra, a la mujer del varón y forma de los padres a los hijos. No obstante, toda criatura viene de Dios, de cualquier manera que sea hecha, o bien sacándola de la nada o bien de otra criatura; pero nunca engendrándola o sacándola de sí mismo.

6. Hablo de estas cosas con un católico, recordándole lo que ya sabía más que enseñándole verdades nuevas. No pienso que esto sea para ti alguna novedad o alguna verdad ya oída y no creída. Al contrario, estoy persuadido de que, al leer mi carta, reconociste y reconoces en su contenido tu propia fe, la fe que nos es común en la Iglesia católica por gratuita concesión de Dios.

Puesto que, como he indicado, trato de estas cuestiones con un católico, quisiera que me dijeras de dónde crees que fué sacada el alma, no el alma de cada uno de nosotros, sino el alma del primer hombre. Si crees que fué sacada de la nada, que fué hecha e inspirada o infundida por el soplo de Dios, entonces crees lo mismo que yo. Pero si piensas que fué sacada de alguna criatura o de alguna materia preexistente por el poder de Dios, como Adán fué hecho del polvo y Eva de la costilla del primer hombre, o como los peces y los pájaros salen de las aguas y los animales terrestres de la tierra, en ese caso no eres católico ni estás en la verdad. Si, finalmente, crees —lo que Dios no permita— que el alma no ha sido sacada de la nada ni de otra criatura, sino que la hizo Dios o las hace de sí mismo, es decir, de su propia naturaleza, y es esto lo que aprendiste de tu joven maestro, entonces no puedo ni alabarte ni felicitarte, pues te has alejado con él de la fe católica. De estos dos errores, sería tolerable, aun siendo error, que creyeras que Dios saca las almas de otra criatura hecha ya por él y preexistente, antes que enseñar que la forma de su naturaleza, porque sería horrenda blasfemia decir de la naturaleza de Dios que es mudable, que peca, que se hace impía y que, permaneciendo impía hasta el fin, se condenará para siempre.

Aleja de ti, te lo ruego, hermano; aleja de ti un error de impiedad tan execrable, para que no te veas excluido del número de los fieles—lo que Dios no permita—por haberte dejado seducir por un joven y laico tú, anciano y presbítero, y haber considerado sus patrañas teológicas como exposición auténtica de la fe católica. No puedo conducirme contigo lo mismo que con él, porque tu error, tan tremendo, aunque lo hayas recibido de él, no merece la conmiseración que merece el suyo. El entró hace poco en el redil católico con el fin de encontrar el remedio para sus desvaríos, y tú tienes la autoridad y el honor que corresponden a los pastores de la Iglesia. No quiero ni puedo tolerar que una oveja ulcerosa, que abandona el error, consiga su curación a costa de la pérdida de un pastor por el contagio con ella.

facta est, creatura nuncupatur: Creator autem Deus, illa scilicet Trinitas.

Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo, ut non ex eius natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit; sed ab illo creata, condita, facta sit, partim ex nulla alia, id est, omnino ex nihilo, sicut caelum et terra, vel potius universae mundanae molis universa cum mundo concreata materia; partim vero ex alia iam creata atque existente natura, sicut vir ex limo, mulier ex viro, ex parentibus homo: creatura tamen omnis ex Deo, sed creante vel ex nihilo vel ex aliquo, non autem gignente vel producente de se ipso.

6. Si haec cum catholico loquor, magis commonens quam docens. Neque enim esse tibi arbitror nova, vel audita quidem et antea, non tamen credita: sed, ut existimo, sic legis epistolam meam, ut hic agnoscas etiam fidem tuam, quae nobis in catholica Ecclesia, Domino donante, communis est.

Si ergo haec, ut dicere coeperam, cum catholico loquor; unde obsecro credis esse animam, non uniuscuiusque nostrum dico, sed primam primo illi homini datam? Si ex nihilo, et factam tamen insufflatamque a Deo: id credis quod ego. Si autem ex aliqua alia creatura, quae unde anima fieret, tanquam materies subiacebat artifici Deo; sicut pulvis unde fieret Adam, vel costa eius unde Eva, vel sicut aquae unde pisces et volucres, vel sicut terra unde animalia quaeque terrestria: non est catholicum, non est verum. Quod si neque ex nihilo, neque ex alia quacumque creatura, sed ex semetipso Deum, hoc est, ex natura sua fecisse, vel facere animas, quod absit, existimas: hoc quidem ab isto didicisti; sed non tibi gratulor, neque blandior; longe cum illo a fide catholica exorbitasti. Tolerabilius enim; quod quidem falsum est; tamen, ut dixi, tolerabilius, ex aliqua alia creatura, quam quidem iam fecerat Deus, quam ex Dei natura animam conditam crederes, ut quod est mutabilis, quod peccat, quod fit impia, quod etiam si impia perduraverit in fine, sine fine damnabitur, non ad Dei naturam cum horrenda blasphemia referretur.

Abiice, frater, abiice, obsecro, istam, non plane fidem, sed exsecrandae impietatis errorem, ne homo gravis seductus a iuvene, et a laico presbyter, cum istam catholicam fidem esse arbitraris, de numero fidelium, quod a te avertat Dominus, eximaris. Non enim sic tecum agendum est, ut cum illo; aut ea venia tuus iste tam horrendus, qua iuvenis illius, licet ab illo ad te transierit, error est dignus. Ille ovili catholico sanandus nuper accessit, tu in catholicis pastoribus deputaris. Nolumus ita curetur quae venit ab errore ad dominicum gregem, ut prius pestifera contagione disperdat ovis ulcerosa pastorem.

7. Si me arguyes: «No es esto lo que él me enseñó ni yo di asentimiento alguno a su error, presentado con tanto encanto por la elegancia del lenguaje», doy de corazón inmensas gracias a Dios. Pero entonces me permito preguntarte cuál fué el motivo que te indujo a besarle en la frente, según se dice, y a darle las gracias porque te instruyó en lo que habías ignorado hasta oírle a él. Y si es falso que hiciste esto, dímelo también claramente y desmiente con tu carta rumores tan injuriosos. Mas si es cierto que con tanta humildad le diste las gracias, me alegro sinceramente de que no te enseñara los errores detestables que anteriormente he reseñado.

CAPITULO IV

No te reprendo por haberle manifestado tu gratitud con tanta humildad, con tal que de su discusión sacaras alguna utilidad; únicamente deseo saber qué es lo que aprendiste. ¿Es acaso que el alma no es espíritu, sino cuerpo? No me parece que redunde en gran detrimento de la doctrina cristiana ignorar tal absurdo, aparte de que las disputas sutiles sobre los diversos géneros de cuerpos están llenas de dificultades y son muy poco provechosas. Si llega el momento en el que, con la ayuda del Señor, haya de escribir a ese joven, como vivamente lo deseo, acaso te convencerás de que no te enseñó esto, a pesar de que tú te felicites de haberlo aprendido de él. Y si te instruyó sobre alguna otra materia que realmente sea útil y necesaria a la fe, te ruego que no te sea molesto el comunicármelo.

7. Quod si dicis: Hoc me ille non docuit, nec huic errori eius ullo modo, quamlibet diserti et ornati sermonis illectus suavitate consensi: ago ingentes Deo gratias. Sed quaero, unde illi caput exosculatus, ut dicitur, gratias egeris te didicisse quod usque ad auditam disputationem illius ignorabas: aut si falsum est, hoc te fecisse atque dixisse, hoc ipsum peto nobis intimare digneris, ut inanis rumor tuis litteris refellatur. Si autem verum est, illa humilitate homini egisse te gratias: gaudeo quidem si te illud non docuit, quod superius quam sit detestandum cavendumque monstravi.

CAPUT IV

Et non reprehendo quod gratus fueris tanta humilitate doctori, si aliquid aliud disputante illo, verum atque utile didicisti: sed hoc quid sit inquiro; an forte animam non spiritum esse, sed corpus? Non quidem magnum doctrinae christianae arbitror esse detrimentum ista nescire: et si de corporum generibus subtiliter disputetur, hoc maiore difficultate quam utilitate perdiscitur. Si autem Dominus voluerit ut ad illum ipsum iuvenem scribam, sicut desidero, ibi sciet fortasse Dilectio tua, etiam hoc quam non te docuerit: si tamen id te ab illo didicisse laetaris. Sed ne quid forte aliud sit quod constat esse utile, et ad fidem necessariam pertinere, peto rescribere non graveris.

8. El cree con toda razón que las almas son juzgadas inmediatamente después de su salida de los cuerpos, antes de que se presenten al otro juicio unidas ya a sus cuerpos para ser atormentadas o glorificadas con la misma carne que tuvieron durante su vida en la tierra. ¿Es esto lo que tú ignorabas? ¿Quién ha cegado su mente contra el Evangelio con tanta obstinación que no entienda esta verdad o no lo vea expuesto en el pasaje de aquel pobre que fué llevado al seno de Abrahán después de su muerte, y en aquel rico que es cruelmente atormentado en el infierno? ¿Te enseñó, quizá, cómo el alma del rico, separada del cuerpo, pudo pedir que el dedo del pobre dejara destilar sobre ella una gota de agua, habiendo él escrito que el alma no busca los alimentos materiales más que para reparar las ruinas y las pérdidas de su cuerpo corruptible? He aquí sus palabras: «¿Acaso porque el alma busca la comida y la bebida vamos a creer que pasa hasta ella el alimento?» Y un poco después añade: «De donde se sigue y se prueba que los alimentos no son necesarios para sostener el alma, sino el cuerpo, como le son también necesarios los vestidos: él es el que necesita vestirse y alimentarse.» Y todavía corrobora esta opinión, ya de por sí suficientemente clara, y la confirma con un ejemplo: «¿Cuál creemos que es la razón por la que un inquilino cuida de su vivienda? Si se apercibe de que el techo se tambalea, que las paredes vacilan, que se hunden los cimientos, ¿empleará ligaduras o cuerdas y soportes para impedir la ruina inminente y evitar el peligro en que él mismo había de verse envuelto? Debes saber, continúa, que por un

8. Nam illud quod rectissime et valde salubriter credit, iudicari animas cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud iudicium, quo eas oportet iam redditis corporibus iudicari, atque in ipsa in qua hic vixerunt, carne torqueri, sive gloriari; hoc itane tandem ipse nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta obstinatione mentis obsurduit, ut in illo paupere qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae, et in illo divite cuius in inferno cruciatus exponitur, ista non audiat, vel audita non credat? Sed numquid te docuit, quomodo anima sine corpore de digito pauperis aquae stillam desiderare potuit[1]; cum ipse confessus sit, alimenta corporea nonnisi propter fulciendas ruinas corruptibilis corporis sui animam quaerere? Verba eius ista sunt: «Numquid quia anima, inquit, aut cibum quaerit aut potum, ad ipsam transire credimus pastum?» Et paulo post: «Unde intelligitur, inquit, et probatur, non ad animam pertinere ciborum sustentacula, sed ad corpus; cui etiam praeter cibum procuratur simili ratione vestitus, ut illi necessarius videatur pasturae suggestus, cui competit et ipsos habere vestitus». Hanc ille sententiam suam satis evidenter expositam, nonnulla etiam similitudine illustrans, adiecit, atque ait: «Quid autem putamus inquilinum quemquam suae habitationi prospicere? Nonne si eam senserit aut tecto tremere, aut nutare pariete, aut labare fundamine, destinas quaerit, strues congerit, quibus imminentem possit ruinam sedulo diligenterque fulcire, ne sub periculo mansionis discrimen videatur pendere mansori?

[1] Lc. 16,22-24.

motivo semejante busca el alma la comida para su cuerpo, del cual, indudablemente, parte el deseo de la misma.»

En términos tan claros ha expuesto dicho joven sus opiniones para probar que los alimentos no son necesarios al alma, sino al cuerpo. El alma se preocupa ciertamente del cuerpo, y procura evitar la ruina inminente de la carne moribunda, como el inquilino mira por la conservación de la casa que habita.

Después de esto, sería oportuno que te explicara el porqué el alma de aquel rico deseaba el mísero refrigerio de una gota de agua. Se hallaba fuera de su cuerpo, y, no obstante, sentía sed y pedía que el dedo del pobre dejara caer sobre ella una gota de agua. Ya tiene en dónde ejercitar su sagacidad ese doctor y maestro de ancianos: que investigue y que encuentre, si le es posible, el motivo por el cual aquella alma, encerrada en los infiernos y despojada de su ruinosa morada, suplicaba el insignificante refrigerio de una gota de agua.

CAPITULO V

9. Proclama también el joven escritor que Dios es absolutamente incorpóreo. Me alegro de esta declaración, pues lo veo separado de los errores de Tertuliano, quien afirma que Dios y el alma son seres corporales. El joven maestro no lo admite; mas se empeña a su vez en enseñar cosas peregrinas, como es que, siendo Dios incorpóreo, saque, no de la nada, sino de sí mismo, un soplo o aliento corporal o material. ¡Oh doctrina, a la cual prestan oídos todos los tiempos y que ha merecido tener como secuaces a hombres cargados de años y

Ita ergo et animam recognosce, inquit, carni suae desiderare, ex qua ipsum concipit sine dubio desiderium».

Haec nempe ille iuvenis sua sensa verbis luculentissimis et sufficientissimis explicavit, asserens non animae requiri alimenta, sed corpori; cura quidem illius, sed tanquam habitantis in domo, et moribundae carnis imminentes ruinas provida refectione fulcientis.

Et illud ergo explicet tibi, quid anima illa divitis ruiturum destinare cupiebat, quae mortale corpus iam utique non habebat, et tamen sitiebat, et aquae stillam de digito pauperis requirebat. Habet ubi se exerceat iste doctor senum: quaerat, et inveniat, si potuerit, cui rei anima illa apud inferos humidum alimentum, vel tam exiguum mendicaret, cum ruinoso habitaculo iam careret.

CAPUT V

9. Incorporeum sane Deum esse quod credit, gratulor eum hinc saltem a Tertulliani deliramentis esse discretum. Ille quippe sicut animam, ita etiam Deum corporeum esse contendit. A quo iste in hoc dissentiens, mirabiliora persuadere molitur, Deum incorporeum, non de nihilo facere, sed de semetipso flatum exhalare corporeum. O doctrinam cui omnis aetas aures subrigat, quae homines annosos, quae denique presbyteros

hasta a presbíteros! Que lea en público lo que escribió e invite a esta lectura a sus conocidos y a los desconocidos, a los doctos y a los ignorantes. Ancianos, uníos a los jóvenes, aprended lo que ignorabais, oíd lo que nunca habíais oído. He aquí que este joven doctor os enseña que Dios crea un soplo, no sacándolo de otra cosa que de algún modo ya existiera, no sacándolo tampoco de la nada, sino de sí mismo, a pesar de ser esencialmente incorpóreo o espiritual. El, pues, cambia su naturaleza en cuerpo antes de que sea mudada en un cuerpo de pecado. ¿Es que basta que diga el joven autor que Dios no cambia nada en su naturaleza al formar de ella el soplo? Entonces no lo forma de sí mismo, pues no es una cosa él y otra diversa su naturaleza. ¿Quién será tan sumamente necio que se imagine y admita semejante absurdo? Si se responde que Dios saca el hálito de su naturaleza de manera que permanezca integralmente lo que es, hemos de oponerle y manifestarle que no es ésta la cuestión. Lo que se trata de saber es si Dios saca el soplo no de otra naturaleza ni de la nada, sino de sí mismo, de suerte que el soplo no sea de la misma naturaleza y esencia que Dios. Al engendrar al Hijo, el Padre permanece integralmente el que es; pero, como lo engendró de sí mismo, no engendró algo distinto de su naturaleza, porque, sin hablar de que tomó la naturaleza humana y sin recordar que el Verbo se hizo carne, el Hijo de Dios es distinto del Padre, no como naturaleza, sino como persona. Y esto se explica, porque el Hijo de Dios no ha sido formado de otra criatura ni sacado de la nada, sino engendrado del Padre, no para ser más perfecto de lo que era, sino para ser, y ser lo que es el que lo engendró, es decir, una sola e idéntica naturaleza, igual coeterno, absolutamente semejante, igualmente inmutable, igualmente

mereatur habere discipulos! Legat, legat in concione quod scripsit, notos atque ignotos, doctos atque indoctos recitaturus invitet. Seniores, cum iunioribus convenite, quod nesciebatis discite, quod nunquam audieratis audite. Ecce isto docente, non aliunde quod aliquo modo est, nec ex eo quod omnino non est, Deus flatum creat; sed ex eo quod ipse est, cum sit incorporeus, corpus sufflat. Naturam ergo suam, antequam mutetur in peccati corpore, ipse mutat in corpus. An dicit, quod ex sua natura non mutat aliquid, cum flatum facit? Non ergo eum de se ipso facit: non enim aliud est ipse, aliud natura eius. Quis hoc insanissimus opinetur? Quod si dicit, ita Deum de sua natura facere flatum, ut ipse integer maneat; non inde quaestio est, sed utrum quod non aliunde, nec de nihilo, sed de illo est: non hoc sit quod ille, id est eiusdem naturae et essentiae. Nam et Filio genito integer manet; sed quia eum genuit de se ipso, non aliud genuit quam id quod ipse est. Excepto enim quod hominem assumpsit, et Verbum caro factum est, alius est quidem Verbum Dei Filius, sed non est aliud: hoc est, alia persona est, sed non diversa natura. Et unde hoc, nisi quia non creatus ex alio, vel ex nihilo, sed natus ex ipso est; non ut melior quam erat esset, sed omnino ut esset, et quod est ille, unde natus est, esset, hoc est, unius eiusdemque naturae, aequalis, coaeternus, omni modo similis, pariter immutabilis, pariter invisibilis, pariter incorporeus, pariter

invisible, igualmente incorpóreo, igualmente Dios; en una palabra, debía ser lo que es el Padre, excepto que él es el Hijo y no el Padre. Pero si, aun afirmando que Dios permanece integralmente el mismo, se sostiene que crea no de otra criatura ni de nada, sino de sí mismo, alguna cosa esencialmente diversa de él y que de un Dios incorpóreo emana un cuerpo, el espíritu católico no puede admitir tales conceptos y aserciones; pues no es doctrina que brote de fuente divina, sino pura invención de la mente humana.

CAPITULO VI

10. Es con él, y no contigo, con quien tengo que discutir para hacerle ver que trabaja y se esfuerza inútilmente queriendo probar que el alma, siendo corporal, según lo que él ha enseñado, es ajena a las pasiones del cuerpo. Para ello disputa sobre la infancia del alma, sobre los sentidos paralizados, sobre la amputación de miembros del cuerpo sin que el alma reciba lesión alguna. Le corresponde a él esforzarse para justificar sus afirmaciones, pues no debo causar fatiga a un anciano encomendándole la refutación de los escritos de un joven.

Hablando de la semejanza de las costumbres que se encuentra entre los padres y los hijos, sostiene que no proviene de la generación del alma. Es ciertamente lógico que piensen de este modo los que niegan la transmisión del alma por vía de generación. En cuanto a los que la defienden, hay que advertir que no hacen de dicha semejanza su principal argumento, ya que admiten que frecuentemente se ve que hay hijos cuyas costumbres son diferentes de las de sus padres. Atribuyen esta diferencia a que un mismo hombre puede tener en diversas

Deus; hoc omnino quod Pater, nisi quod Filius est ipse, non pater? Si autem manet quidem ipse integer Deus, nec tamen de nullo, vel de alio, sed de se ipso diversum aliquid in deterius creat, et de incorporeo Deo corpus emanat; absit ut hoc catholicus animus bibat: non enim est fluentum fontis divini, sed figmentum cordis humani.

CAPUT VI

10. Iamvero quam inepte laboret, animam, quam putat esse corpoream, vindicare a passionibus corporis, disputans de animae infantia, de paralyticis et oppressis animae sensibus, de amputatis membris corporis absque animae sectione, non tecum, sed cum illo potius agere debeo: illi quippe insudandum est, ut rationem reddat dictorum suorum; ne de opere iuvenis velle fatigare videamur gravitatem senis.

Quod autem similitudines morum qui reperiuntur in filiis, non ex animae semine venire disputat: consequens est quidem, ut hoc sentiant quicumque animae propaginem destruunt; sed nec illi qui hanc astruunt, ibi constituunt pondus assertionis suae. Vident enim et filios parentum dissimiles moribus: quod ideo fieri putant, quia et ipse unus homo ple-

épocas costumbres distintas, no porque haya cambiado el alma, sino porque ha cambiado su conducta en sentido bueno o en sentido malo. De ello concluyen que es muy posible que un alma no tenga las mismas costumbres del que la transmitió, puesto que esta misma alma puede tener ahora unas costumbres completamente distintas de las de otro tiempo.

Por tanto, si crees haber aprendido de ese joven doctor con pruebas irrefutables que el alma no se transmite por vía de generación, gustosísimo recibiría de ti tal enseñanza. Pero una cosa es aprender y otra creer haber aprendido. Si piensas, pues, haber aprendido lo que todavía ignoras, tu ciencia no es completa: no hiciste más que dar asentimiento a lo que oíste con gusto, engañándote la falsedad por su presentación seductora.

No pretendo indicar con esto que esté yo más cierto de la falsedad de la creación de nuevas almas mediante el soplo divino que de su transmisión por vía de generación. Mi parecer es que todavía deben alegar unos y otros pruebas convincentes de la veracidad de su sistema. Me refiero ahora únicamente a este joven maestro, porque, al tratar cuestión tan discutible, no sólo no la resolvió, sino que emitió ideas cuya falsedad no ofrece duda de ningún género.

CAPITULO VII

11. ¿Dudarías tú de reprobar este lenguaje suyo referente al alma: «No quieres que el alma reciba la salud de una carne pecadora, por la cual recibe a su vez la santificación, de tal

rumque suis moribus alios mores dissimiles habet, non utique anima altera accepta, sed vita in melius vel in deterius commutata. Ita dicunt, non esse impossibile ut anima non habeat eos mores, quos habet ille a quo propagata est; quandoquidem ipsa una nunc alios, alias alios habere mores potest.

Quare si hoc te credis ab isto didicisse, quod anima non sit ex traduce: utinam id vere didicisses; me tibi docendum libentissime traderem. Sed aliud est discere, aliud videri sibi didicisse. Si ergo te didicisse arbitraris quod adhuc nescis; non plane didicisti, sed temere credidisti quod libenter audisti, et subrepsit tibi falsiloquium per suaviloquium.

Quod non ideo dico, quia falsum esse iam certus sim, animas potius insufflari novas, quam de origine parentum trahi; hoc enim adhuc ab eis qui docere id possunt, existimo requirendum: sed quia iste de hac re ita disseruit, ut non solum eam, quae adhuc discutienda est, non solveret quaestionem; verum etiam talia diceret, quae falsitatis non habeant dubitationem. Cum enim vellet probare dubia, ausus est dicere sine dubio reprobanda.

CAPUT VII

11. An vero tu reprobare dubitabis, quod cum de anima loqueretur: «Non vis, inquit, animam ex carne peccati contrahere valetudinem, ad quam vicissim sanctificationem videas transire per carnem, ut per ip-

manera que recobra su primitivo estado por el mismo medio que había ocasionado su ruina? ¿Acaso porque las abluciones bautismales lavan tan sólo externamente el cuerpo no pasa al alma o al espíritu la gracia que el bautismo confiere? Es natural, por consiguiente, que el alma recupere mediante la carne su primer estado, ya que por la carne lo perdió por algún tiempo, y así comience a renacer por lo mismo que había merecido ser mancillada.»

Comprenderás por el enunciado de estas expresiones el error gravísimo en que incurrió tu joven maestro. Se atrevió a enseñar que «el alma se reintegra por la carne al estado primitivo, que por ella había perdido». Supone, por tanto, que el alma tenía antes de su unión con el cuerpo un estado perfecto y un mérito bueno, estado y mérito que recupera mediante la carne, cuando ésta es regenerada por las aguas bautismales. Síguese que el alma, antes de su unión con el cuerpo, había vivido en alguna parte en un estado de perfección y de mérito, que luego perdió al unirse con la carne. Lo dice él expresamente: «Es natural que el alma recupere su primer *estado mediante la carne, ya que por la carne lo perdió por* algún tiempo.» Tuvo, pues, el alma un modo de existir anterior a su unión con el cuerpo. ¿Y cómo sería aquel modo sino laudable y feliz? Asegura él que el alma lo ha recobrado por el bautismo; *sin embargo, no admite que esa alma provenga* por generación de la que existió en el paraíso y gozaba de felicidad. ¿Por qué se atreve entonces a decir en otro lugar que «él siempre ha afirmado que el alma no existe por vía de transmisión original, que no ha sido sacada de la nada, que no tiene por sí misma la existencia y que no existió antes del cuerpo? Ahora, por el contrario, sostiene que las almas han

sam reparet statum, per quam perdiderat meritum? Aut numquid quia Baptismo corpus abluitur, non transit ad animam vel spiritum, quod creditur conferri per Baptismum? Merito ergo per carnem, priscam reparat habitudinem, quam *visa fuerat paulisper amisisse per carnem*, ut per eam incipiat renasci, per quam meruerat inquinari?» [1].

Vide in his verbis, quantum iste tuus erraverit doctor. Dixit, «animam per carnem reparare statum, per quam perdiderat meritum». Habuit ergo anima aliquem statum et aliquod meritum bonum ante carnem, quod vult eam reparare per carnem, quando caro lavacro regenerationis abluitur. Vixerat itaque alicubi ante carnem in statu et merito bono; quem statum et quod meritum perdidit, *cum venisset in carnem*. Dixit, «eam per carnem reparare habitudinem priscam, quam visa fuerat paulisper amisisse per carnem». Habuit ergo ante carnem habitudinem antiquam; hoc est enim «priscam»: et ista qualis esse potuit, nisi beata atque laudabilis habitudo? Quam reparari per sacramentum Baptismatis asseverat; *cum eam nolit ex illa originem trahere per propaginem*, quam constat in paradiso aliquando fuisse felicem. Quomodo igitur alio loco «animam, se dicit, constanter asserere, non ex traduce, neque ex nihilo, neque per semetipsam, neque ante corpus?» Ecce isto

[1] *Infra*, 1.3 n.9.

vivido felizmente en alguna parte con prioridad a la unión con el cuerpo, y que esta felicidad les es devuelta por el bautismo. Y en seguida, olvidando lo que acaba de decir, añade que «comienza a renacer por la carne como por la carne mereció ser mancillada». Anteriormente daba a entender que el alma había perdido su mérito bueno por la carne; ahora supone en ella la existencia de algún demérito y que en castigo de su falta había sido condenada a habitar en el cuerpo «por el cual había merecido ser mancillada». Merecer ser mancillada no es, ciertamente, un mérito bueno. Ponga de manifiesto qué clase de pecado cometió el alma antes de ser inficionada por la carne, para que, a causa de ese pecado, mereciera ser mancillada por ella. Dígalo, si le es posible. Tengo la seguridad de que no puede, pues lo que afirma es contrario a la verdad.

CAPITULO VIII

12. Igualmente añade un poco después: «Aunque el alma que no había podido pecar antes de su unión con el cuerpo, mereció llegar a ser pecadora, sin embargo, no permaneció en el pecado, porque, prefigurada en Jesucristo, *no debió continuar en ese estado*, del mismo modo que por sí misma no pudo cometerlo.» Te ruego, hermano, que me digas si pensaste en estas palabras o si después las leíste y las meditaste detenida*mente y qué fué lo que tanto alabaste en la lectura* y por qué le diste después tan vivamente las gracias. ¿Qué significan estas palabras: «El alma que no podía ser pecadora, mereció llegar a serlo»? ¿Cómo se entiende «merecer serlo» y «no poder

loco vult animas ante corpus alicubi vivere tam beate, ut eadem illis per Baptismum beatitudo reddatur. Et tanquam sui rursus oblitus adiungit et dicit: «Ut per eam, id est, per carnem, incipiat renasci, per quam meruerat inquinari». Superius meritum significaverat bonum perditum *fuisse per carnem: nunc autem significat malum meritum*, quo factum est ut veniret vel mitteretur in carnem, dicendo, «per quam meruerat inquinari». Si enim meretur inquinari, non est utique meritum bonum. Dicat, quid peccavit antequam per carnem inquinaretur, ut per carnem inquinari mereretur. Dicat, si potest, quod nullo modo potest; quia invenire hic quid verum dicat, omnino non potest.

CAPUT VIII

12. Item aliquanto post ait: «Anima itaque si peccatrix esse meruit, quae peccatrix esse non potuit, tamen neque in peccato remansit, quia in Christo praefigurata, in peccato esse non debuit, sicut esse non potuit» [1]. Rogo te, frater, putasne ista saltem postea legisti et considerasti, et quid in recitante laudaveris, vel unde post recitationem gratias egeris *cogitasti? Quid est, obsecro te: «Anima itaque si peccatrix esse* meruit, quae peccatrix esse non potuit?» Quid est «meruit», et non «potuit»; cum mereri hoc non potuisset, nisi peccatrix fuisset; non au-

[1] Supra, 1.1 n.8, et infra, 1.3 n.11.

serlo», ya que no pudo merecer esto si no era pecadora, y no lo sería si no hubiera podido serlo, de suerte que el pecado cometido antes de todo demérito fuera causa de que Dios la abandonara y cayera en otros pecados? ¿O es que dijo que «el alma no pudo ser pecadora», porque no hubiera llegado a serlo si no se hubiera unido al cuerpo? Mas entonces, ¿cómo mereció el alma ser castigada a habitar en un cuerpo con cuyo contacto se haría pecadora, y, sobre todo, que no hubiera sido mancillada si no hubiera sufrido esa unión? ¿Qué es, pues, lo que mereció? Si realmente mereció ser pecadora, es indicio de que ya había pecado de algún modo y que esto fué lo que le ocasionó la nueva caída.

Quizá parezcan obscuras todas estas proposiciones o como tales sean juzgadas, siendo así que son clarísimas. En efecto, si el alma, antes de unirse al cuerpo, no pudo adquirir ni mérito ni demérito alguno, nuestro adversario no debió afirmar que «el alma había merecido ser mancillada por la carne».

CAPITULO IX

13. Comencemos ya a tratar materias más comprensibles y fáciles. Grandes angustias atormentaban al joven maestro, que no se explicaba cómo era posible que las almas quedaran ligadas con el reato y el vínculo del pecado original si no proceden de la primera que pecó, ya que, al infundirlas en el cuerpo pecador el soplo del Creador, salen de él puras de todo contagio y limpias de todo pecado. Para que no se le respondiera que en este caso es Dios mismo quien las hace culpables, al infundirlas, intentó apoyar primeramente su opinión

tem fuisset, nisi esse potuisset; ut ante omne malum meritum peccans, inde sibi meritum faceret, unde ad alia peccata, deserente Domino, perveniret? An ideo dixit, «quae peccatrix esse non potuit», quia nisi in carnem veniret, peccatrix esse non posset? Quid ergo meruit, ut eo mitteretur, ubi peccatrix esse posset, quo nisi venisset, alibi peccatrix esse non posset? Dicat, quid meruit? Si enim meruit esse peccatrix; aliquid iam peccaverat, unde mereretur iterum esse peccatrix.

Sed haec fortassis obscura esse videantur, aut obscura esse iactentur, cum sint apertissima. Neque enim dicere debuit, «quod anima meruerit peccatrix esse per carnem», cuius nec bonum nec malum meritum reperire poterit ante carnem.

CAPUT IX

13. Sed ad manifestiora veniamus. Cum enim magnis coarctaretur angustiis, quomodo animae originalis peccati vinculo teneantur obstrictae, si non ex illa trahunt originem quae prima peccavit, sed eas puras ab omni contagione et propagatione peccati, peccatrici carni Creator insufflat; ne dicatur illi, quod sic insufflando eas Deus efficit reas; primo de praescientia Dei hanc opinionem munire tentavit. «quod eis praeparaverit redemptionem». In cuius redemptionis Sacramento par-

en la presciencia divina, diciendo que «Dios les había preparado la redención». En virtud de esta redención, los niños son bautizados para que les sea borrado el pecado original, que contrajeron por la unión con el cuerpo, como si Dios se viera precisado a corregir sus acciones y purificar a las almas que, siendo inocentes, había hecho que se mancillaran.

Recayó después la discusión sobre los que no obtienen tales auxilios y mueren sin recibir el bautismo. «Sobre este punto —dice— no me presento como autor, sino que me limito a deducir las consecuencias de un ejemplo. Me refiero a aquellos niños que, predestinados al bautismo, mueren prematuramente antes de ser regenerados en Jesucristo. A propósito de tales niños leemos lo siguiente: *Fué arrebatado por que la malicia no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma. Su alma era grata al Señor; por esto se dió prisa a sacarlo de en medio de la maldad. Llegado en poco tiempo a la perfección, vivió una larga vida.* ¿Quién se atreverá a despreciar a tal doctor? Puede suceder que algunos niños vayan a ser bautizados y, a pesar de la prisa para administrarles el bautismo, mueran antes de recibirlo. Si su vida se hubiera prolongado un poco más y hubieran muerto inmediatamente después de ser bautizados, ¿sería porque la malicia había de cambiar su inteligencia y la mentira engañaría su alma, y, para que no les ocurriera esto, se acudió en su ayuda y fueron sacados de esta vida antes de ser regenerados con las aguas bautismales? Luego es porque se corromperían con el bautismo y el dolo los seduciría si morían después de ser bautizados. ¡Oh doctrina, que ha sido admirada y admitida!

Mas él previó de la prudencia de todos los que asististeis

vuli baptizantur, ut abluatur originale peccatum, quod de carne traxerunt; quasi facta sua Deus emendet, quod eas insontes fecerat inquinari.

Sed posteaquam ventum est ut de illis loqueretur, quibus tali non subvenitur auxilio, et antequam baptizentur exspirant: «In hoc, inquit, loco non me quasi auctorem spondeo, sed aliquid de exemplo coniicio. Habendam dicimus de infantibus istiusmodi rationem, qui praedestinati Baptismo, vitae praesentis, antequam renascantur in Christo, praeveniuntur occiduo. Legimus enim, inquit, de talibus scriptum: *Raptus est ne malitia mutaret illius intellectum, aut ne fictio deciperet animam eius. Propter hoc properavit de medio iniquitatis illum educere: placita enim Deo erat anima eius;* et, *Consummatus in brevi, replevit tempora longa*» [1]. Quis istum dedignetur habere doctorem? Ergone parvuli, quos plerumque volunt homines baptizari, et dum curritur, ante moriuntur, si retardarentur in ista paululum vita, ut baptizati continuo morerentur, malitia mutaret intellectum illorum, et fictio deciperet animam eorum, et ne hoc eis contingeret, subventum illis est, ut ante raperentur quam baptizarentur? In ipso ergo Baptismate mutarentur in peius, et fictione deciperentur, si post Baptisma raperentur. O admiranda atque sectanda doctrina!

Sed hoc de vestra prudentia, qui adfuistis, cum recitaret, iste prae-

[1] Sap 4,11 14 13

a la lectura, y sobre todo de la tuya, ya que para ti compuso los libros y te los entregó, después de haberlos leído en público, previó, digo, que podía confiar en que creeríais que se aplicaban a los niños muertos sin el bautismo las palabras escritas especialmente para todos los santos que Dios llama antes de llegar a la edad de la madurez, y sobre los cuales opinan los necios que Dios obra mal, al sacarlos prematuramente de esta vida y no permitirles llegar a la edad avanzada, que los hombres consideran como un gran favor del cielo. ¿Cómo se atreve a decir que «los niños predestinados al bautismo son arrebatados de esta vida antes de ser regenerados en Jesucristo, como si el poder de la fortuna, de la casualidad o de otra cosa cualquiera le impidiera a Dios cumplir lo que había previsto? ¿Cómo explicar que los saca de este mundo porque eran de su agrado? ¿Podrá decirse que los predestina a ser bautizados y luego no permite que se realice su predestinación?

CAPITULO X

14. Pero fíjate hasta qué punto llega su temeridad sólo porque le desagrada mi indecisión, que es más prudente que docta, en una cuestión tan profunda. «Me atrevo a afirmar —dice—que estos niños pueden obtener la remisión del pecado original, no para entrar en el reino de los cielos, sino en el paraíso, del mismo modo que al buen ladrón, que confesó la divinidad del Señor, pero no recibió el bautismo, le fué prometido no el reino de los cielos, sino el paraíso, conforme

sumpsit, et de tua maxime ad quem scripsit, et cui recitatos libros tradidit, ut crediturus vos esse confideret, de non baptizatis infantibus esse scriptum, quod de omnium sanctorum immaturis aetatibus scriptum est, cum quibus male actum stulti arbitrantur, si de hac vita celeriter rapti fuerint, nec ad annos quos homines pro magno divino munere sibi exoptant, pervenire potuerint. Quale est autem dicere, «infantes praedestinatos Baptismo, vitae praesentis, antequam renascantur in Christo, occiduo praeveniri»; velut aliqua vis fortunae, sive fati, sive cuiuslibet rei, non permittat Deum quod praedestinavit implere? Et quomodo ipse illos rapit, quia placuerunt illi? An eos et ipse praedestinat baptizari, et ipse quod praedestinavit, non sinit fieri?

CAPUT X

14. Sed attende quid adhuc audeat, cui displicet in tanta huius profunditate quaestionis cautior quam scientior nostra cunctatio. «Ausim dicere, inquit, istos pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum, non tamen ut caeleste inducantur in regnum: sicuti latroni confesso quidem, sed non baptizato, Dominus non caelorum regnum tribuit, sed paradisum [1]; cum utique iam maneret: *Qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum* [2]. Praecipue

[1] Lc. 23,43.
[2] Io. 3,5.

estaba promulgado: *Quien no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos.* Además, el Señor había proclamado que en la casa de su Padre había muchas moradas, indicando de este modo la multiplicidad y diversidad de méritos de los que en ellas moran. Y así, el que no está bautizado puede conseguir el perdón de sus culpas, y el bautizado la palma, que le ha sido preparada por la gracia.»

He aquí a un doctor que separa el reino de los cielos y las diferentes moradas de la casa del Padre, de manera que aun los no bautizados gozarán de abundantes delicias y de sempiterna felicidad. Y tampoco ve que, al escribir estas cosas, no quiere separar del reino de los cielos la morada de cualquier niño bautizado, y no teme, sin embargo, separar de él la casa del Padre o las diferentes moradas que la componen. Al hablar, en efecto, el Señor de la multiplicidad y diversidad de moradas, no las coloca en el universo en general o en alguna parte del universo, sino que dice expresamente: *En la casa de mi padre hay muchas moradas.* Porque, ¿cómo colocar en la casa del Padre a un niño no bautizado, siendo así que solamente puede llamar Padre a Dios el que ha sido regenerado? ¡Que no sea ingrato para con Dios, que misericordiosamente lo separó de la secta de los donatistas o rogatistas, y no intente dividir la casa del Padre, colocando parte de ella fuera del reino de los cielos, en donde puedan habitar los que mueran sin el bautismo! ¿Con qué fundamento se jacta él de entrar un día en el reino de los cielos, si excluye de este reino la casa del mismo rey en la parte que le place?

Respecto de la conclusión, que deduce del ladrón que, cru-

quia multas esse mansiones apud Patrem suum Dominus profitetur, in quibus designantur merita multa et diversa mansorum: ut hic non baptizatus perducatur ad veniam, baptizatus ad palmam, quae est parata per gratiam».

Cernis hominem, paradisum atque mansiones quae sunt apud Patrem, a regno separare caelorum, ut etiam non baptizatis abundent loca sempiternae felicitatis. Nec videt, cum ista dicit, ita se nolle baptizati cuiuspiam parvuli mansionem a caelorum regno separare, ut ipsam Dei Patris domum, vel aliquas partes eius inde separare non timeat. Neque enim Dominus Iesus: In universitate creaturae, vel in qualibet universitatis parte; sed: *In domo Patris mei,* dixit, *mansiones multae sunt* [3]. Quomodo ergo erit in Dei Patris domo non baptizatus, cum Deum patrem habere non possit nisi renatus? Non sit ingratus Deo, qui eum dignatus est a Donatistarum vel Rogatistarum divisione liberare, ut ipsam domum Dei Patris quaerat dividere, et aliquam eius partem extra regnum caelorum ponere, ubi non baptizati valeant habitare. Et quo pacto ipse regnum caelorum se intraturum esse praesumit, de quo regno in quanta vult parte domum ipsius regis excludit?

Sed de latrone illo, qui iuxta Dominum crucifixus speravit in Domi-

[3] Ibid. 14,2.

cificado al lado del Señor, confió en su misericordia, y de Dinócrates, el hermano de Santa Perpetua, de que también los no bautizados pueden obtener el perdón de sus pecados y un lugar entre los bienaventurados, ¿es que le manifestó alguien, cuyo testimonio deba ser creído, que no habían sido bautizados? Ya expuse claramente mi pensamiento sobre estos casos en el libro que dirigí a nuestro hermano Renato, y que tú puedes conocer, si no desprecias su lectura, pues basta que le indiques tu deseo y él no te lo negará.

CAPITULO XI

15. Tu maestro se consume ahora en ardores y está como oprimido por tremendas pesadillas. Ha comprendido, quizá mejor que tú, lo absurdo que es afirmar que el pecado original puede ser borrado en los niños sin el bautismo de Jesucristo. Y luego, como si deseara probar que recurre, aunque un poco tarde, a la eficacia de los sacramentos de la Iglesia, añade: «Juzgo que los santos sacerdotes deben ofrecer continuamente por estos niños oblaciones y sacrificios.» Considéralo también como censor—valga la palabra—, si no era suficiente darle honores de doctor, para que puedas ofrecer el sacrificio del cuerpo de Jesucristo aun por aquellos que no han sido a él incorporados. A pesar de ser ésta una opinión nueva y opuesta a la disciplina eclesiástica y a la regla de la verdad, que con tanta audacia emitió en sus libros, no usó términos dubitativos, tales como pienso, estimo, creo o, al menos, sugiero, digo, sino *censeo*, juzgo, como dando a entender que, si nos sentíamos ofendidos

num etiam crucifixum, et de fratre sanctae Perpetuae Dinocrate argumentatur, quod etiam non baptizatis dari possit indulgentia peccatorum et sedes aliqua beatorum: quasi quisquam, cui non credere nefas esset, huic indicaverit quod non fuerint baptizati. De quibus tamen in eo libro, quem scripsi ad fratrem nostrum Renatum, plenius quid mihi videretur exposui [4]: quod tua Dilectio poterit nosse, si non spreveris legere; nam ille petenti non poterit denegare.

CAPUT XI

15. Aestuat tamen iste, atque horrendis suffocatur angustiis. Attentius enim fortasse quam tu quid mali dicat attendit, praeter Christi scilicet Baptismum solvi in parvulis originale peccatum. Denique, ut aliquatenus in hac causa vel sero ad Ecclesiae Sacramenta confugiat: «Pro his sane. inquit, oblationes assiduas, et offerenda iugiter sanctorum censeo sacrificia sacerdotum». Habeto istum, si placet, etiam censorem, si parum fuerat habere doctorem, ut sacrificium corporis Christi etiam pro his offeras, qui Christo non sunt incorporati. Rem quippe tam novam, atque a disciplina ecclesiastica et a regula veritatis alienam, cum libris suis auderet inserere, non ait: Puto; non ait: Existimo: non ait: Arbitror; non ait saltem: Suggero, vel Dico; sed, «censeo»:

[4] Supra, l.1 n.11-12

por la novedad o perversidad de su doctrina, debíamos aterrorizarnos ante su autoridad de censor.

Piensa, hermano, cómo puedes tolerar a quien enseña semejantes cosas. En cuanto a los sacerdotes católicos, que permanecen fieles a la doctrina tradicional, a los cuales debes unirte tú, lejos de aprobar su lenguaje, desean verlo arrepentido y dolorido y retractarse de las ideas que ha fomentado y de lo que ha publicado en los libros. Pero él continúa: «Lo que yo defiendo lo encuentro apoyado en el ejemplo de los Macabeos, muertos en el campo de batalla y culpables de haber substraído furtivamente algo prohibido; pues los sacerdotes aconsejaron que se ofrecieran sacrificios por las almas que estaban ligadas con el reato de la culpa.» Se expresa de este modo porque cree que aquellos sacrificios fueron ofrecidos en favor de los incircuncisos, como juzga o pretende que nosotros debemos ofrecerlos por los no bautizados. En aquel tiempo era la circuncisión una especie de sacramento, que prefiguraba nuestro bautismo.

CAPITULO XII

16. No obstante, son más tolerables los errores que acabamos de enumerar que los que siguen. En efecto, como si se hubiera arrepentido—no de lo que debiera arrepentirse, esto es, de haberse atrevido a afirmar que los no bautizados obtienen la remisión del pecado original y el perdón de todos los demás pecados, de suerte que merezcan entrar en el paraíso,

ut scilicet si offenderemur novitate seu perversitate sententiae, terreremur auctoritate censurae.

Videris tu, frater, quomodo sustinere possis istum docentem: Catholici tamen qui sanum sapiunt sacerdotes, quibus et te oportet adiungi, absit ut acquiescant istum audire censentem, quem potius optant resipiscentem ac dolentem, et quod ista senserit, imo vero etiam scripserit, correctione saluberrima poenitentem. «Sed hoc, inquit, exemplo Machabaeorum in praelio cadentium astruo faciendum, qui cum furtim de interdictis auferrent, atque in ipso certamine cecidissent, sacerdotibus, ait, invenimus hoc initum consilium fuisse, ut quorum animas ex vetito reatus obstrinxerat, sacrificiorum oblatio repararet» [1]. Ita istud dicit, quasi pro incircumcisis illa oblata legerit sacrificia, sicut haec nostra pro non baptizatis censuit offerenda. Circumcisio quippe fuit illius temporis sacramentum, quod praefigurabat nostri temporis Baptismum.

CAPUT XII

16. Verumtamen iste in sui comparatione qualis posterius apparuit, tolerabilius adhuc erat. Nam velut poenituerit eum (non quod debuit poenitere, id est, quod ausus fuerit asserere non baptizatis relaxari originale peccatum, atque indulgentiam dari omnium peccatorum, ut in paradisum, hoc est, locum tantae felicitatis mittantur, et beatas mansiones in domo Patris habere mereantur); sed illud eum potius poeni-

[1] Mach. 12,39-46.

o sea, en un lugar de gran felicidad, y habitar las moradas de la casa del Padre—, como si se hubiera arrepentido de haberles señalado las sillas de menor felicidad fuera del reino de los cielos, añadió: «Si alguno me reprocha haber colocado temporalmente en el paraíso el alma del buen ladrón y la de Dinócrates, les respondo que todavía les resta el premio del reino de los cielos para el día de la resurrección, aunque aparentemente se oponga esta máxima fundamental: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos.* Mantenga, sin embargo, en esta cuestión mi criterio, con tal que sea para ensanchar los efectos y los atractivos de la misericordia y de la presciencia divinas.»

He copiado textualmente estas palabras del segundo de sus libros. ¿Puede darse en este punto mayor audacia del error, mayor temeridad y presunción? Tiene presente en su memoria la sentencia del Señor, la recuerda, la cita en sus escritos, diciendo: «A pesar de la contradicción de esta sentencia fundamental: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos.*» Pero se atreve a oponer a esta máxima fundamental el orgullo de su censura: «Mantenga—dice—mi criterio en esta cuestión.» Y su criterio es que las almas de los no bautizados merecen temporalmente el paraíso, como lo merecieron el buen ladrón y Dinócrates, cuyos ejemplos aduce para confirmarlo, resolviendo por anticipado la cuestión; y que estas almas, después de la resurrección, serán llevadas a un lugar todavía mejor y poseerán el reino de los cielos, «a pesar de que se oponga esa máxima fundamental». Ahora pregúntate a ti mismo, hermano, te lo ruego, ¿qué sentencia merecerá del juez el que cree en la pa-

tuerit, quod eis minoris beatitudinis extra regnum caelorum concesserit sedes; adiunxit, atque ait: «Aut si forte quispiam reluctetur, latronis animae vel Dinocratis interim temporarie collatum paradisum; nam superesse illis adhuc in resurrectione praemium regni caelorum: quanquam sententia illa principalis obsistat: Quia *qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum:* tamen teneat etiam meum in hac parte non invidentis assensum, modo misericordiae praescientiaeque divinae et effectum amplificet et affectum».

Haec verba in secundo eius libro lecta descripsi. Numquid in hac causa erroris audaciam, temeritatem, praesumptionem habere quispiam posset ampliorem? Ipse sententiam dominicam recordatur, ipse commemorat, ipse suis litteris interponit, ipse dicit, «quamquam sententia illa principalis obsistat: Quia *qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum»;* et audet tamen suae censurae levare cervicem contra sententiam principalem! «Teneat, inquit, etiam meum non invidentis assensum»: qui dicit animas non baptizatorum temporarie mereri paradisum; propter has enim, latronem atque Dinocratem, tanquam praescribendo, vel potius praeiudicando commemorat: in resurrectione autem in meliora transferri et regni caelorum percipere praemium: «quanquam sententia, inquit, principalis obsistat». Iam ergo ipse considera, quaeso te, frater, quisquis cuipiam prae-

labra de un hombre que es opuesta a la doctrina fundamental del Salvador?

17. Los concilios católicos y la Sede Apostólica han condenado muy justamente la nueva herejía de los pelagianos, porque se atrevieron a sostener que los no bautizados irían a un lugar de reposo y salvación fuera del reino de los cielos. No hubieran ellos osado propagar semejante doctrina si no negaran que los niños contraigan el pecado original, para cuya remisión es necesario el sacramento del Bautismo. Pero he aquí que este autor enseña, como católico, que los niños están ligados con el vínculo del pecado original, y, sin embargo, afirma que pueden ser absueltos de él sin la recepción del bautismo, y misericordiosamente los envía después de la muerte al paraíso, y después de la resurrección los introduce con mayor misericordia en el reino de los cielos. También Saúl creyó ser misericordioso cuando perdonó al rey que el Señor le había ordenado matar, y con razón fué condenada y reprobada su misericordia desobediente y su desobediencia misericordiosa, para que el hombre tema no merecer la misericordia de aquel cuya doctrina contradice y por el cual fué hecho lo que es, hombre.

La misma Verdad proclama con su propia boca: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de los cielos.* Y para dar a entender que no están comprendidos en esta sentencia los mártires, que tuvieron la dicha de morir por Jesucristo antes de ser purificados con su bautismo, dice en otro lugar: *El que perdiere su vida por amor de mí, la hallará.* Y para enseñarnos que a nadie que no haya re-

bet assensum adversus auctoritatem sententiae principalis, quam sententiam merebitur principis?

17. Novellos haereticos Pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam praeter regnum caelorum. Quod ausi non fuissent, nisi negarent eos habere originale peccatum, quod opus esset absolvi per Baptismatis sacramentum. Iste autem sicut catholicus dicit, parvulos originali obstrictos esse peccato, et tamen eos ab huiusmodi vinculo sine lavacro regenerationis absolvit. et post mortem in paradisum misericors mittit: post resurrectionem vero etiam in regnum caelorum misericordior introducit. Talis sibi Saul misericors visus est, quando pepercit regi quem Deus praecepit occidi: sed merito inobediens misericordia, vel misericors inobedientia reprobata atque damnata est[1]: ut caveat homo, ne ab illo misericordiam mereatur homo, contra eius sententiam a quo factus est homo.

Intonat per os proprii corporis Veritas: *Si quis non fuerit renatus ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei*[2]. Atque ut ab hac sententia exceptos martyres faciat, quibus contigerit ante pro Christi nomine occidi, quam Christi Baptismate dilui, dicit alio loco: *Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam*[3]. Et ne cuiquam

[1] 1 Reg. 15.
[2] Io. 3,5.
[3] Mt. 10,39.

nacido en las aguas regeneradoras de la fe cristiana se le promete la remisión del pecado original, dice el Apóstol: *Por la transgresión de uno solo llegó la condenación a todos.* Contra esta condenación muestra el Salvador que hay un remedio de salvación: *El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará.* El misterio y la eficacia de esta fe se cumplen en los niños por la respuesta que en su lugar dan los que los llevan a las aguas bautismales, sin lo cual todos sufrirían la condenación ocasionada a la humanidad por un solo hombre.

Y a pesar de oráculos tan claros dados por la Verdad, el joven maestro, inspirándose en una vanidad más necia que misericordiosa, exclama engreído: No solamente no se condenan los niños aun cuando no hayan sido purificados, mediante el bautismo, del reato del pecado original, sino que gozan, después de la muerte, de la felicidad del paraíso y, después de la resurrección, poseerán la felicidad del reino de los cielos. ¿Se hubiera atrevido acaso a enseñar una doctrina tan opuesta a los principios fundamentales de la fe católica si no hubiera incurrido en la temeridad de intentar solucionar una cuestión que es muy superior a sus fuerzas, la cuestión del origen del alma?

CAPITULO XIII

18. Mayores angustias le atormentan cuando oye que le arguyen: «¿Por qué castigó Dios al alma con animadversión tan injusta, encadenándola en una carne de pecado, puesto que

qui non renatus fuerit christianae fidei lavacro, promittatur peccati originalis abolitio, clamat Apostolus: *Per unius delictum in omnes homines ad condemnationem*[4]. Contra quam condemnationem Dominus unum esse ostendens salutis auxilium: *Qui crediderit,* inquit, *et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur*[5]. Cuius mysterium credulitatis in parvulis per eorum responsionem a quibus gestantur, impletur; *ne si factum non fuerit,* eant ex uno omnes in condemnationem.

Et tamen contra tam manifestas voces, quas concinit veritas, procedit in medium magis vecors quam misericors vanitas, et dicit: Non solum non eunt in damnationem parvuli, etsi nullum eos christianae fidei lavacrum a vinculo originalis peccati absolvat; verum etiam felicitate paradisi post mortem interim perfruuntur, post resurrectionem vero etiam regni caelorum felicitatem possidebunt. Haec iste contra catholicam fundatissimam fidem numquid dicere auderet, si quaestionem solvendam de animae origine vires suas excedentem suscipere non auderet?

CAPUT XIII

18. *Horrendis est enim coarctatus* angustiis ab eis qui dicunt: «Cur Deus animam tam iniusta animadversione mulctavit, ut in corpus eam peccati relegare voluerit; cum consortio carnis peccatrix esse in-

[4] Rom 5,18.
[5] Mc. 16,16.

comienza a ser pecadora al unirse con ella y sin esa unión no lo hubiera sido?» E insisten de nuevo: «El alma no podía llegar a ser pecadora si Dios no la hubiera unido a un cuerpo pecador.» No pudiendo él conciliar la conducta de Dios con su injusticia, sobre todo por la condenación eterna de los niños que mueren sin el bautismo y, por tanto, sin la remisión del pecado original, y no siéndole posible explicar cómo un Dios justo y bueno, que sabía por su presciencia que tales almas quedarían privadas del sacramento de la gracia cristiana, las encierra, puras e inocentes, en un cuerpo culpable, que trae su origen del primer hombre, de Adán, y las somete al pecado original y de este modo las hace reas de eterna condenación, y no queriendo admitir que estas almas provengan de la primera alma pecadora, prefirió exponerse a los riesgos de un naufragio miserable antes que plegar las velas, deponer los remos de su discusión y frenar la marcha peligrosa, entregándose prudentemente a su estudio. La *indecisión de un anciano* mereció los desprecios de un joven, como si en esta cuestión tan espinosa y peligrosísima fueran más necesarios los ímpetus fogosos de la elocuencia que la reflexión de la prudencia.

También él previó los peligros de sus enseñanzas; pero fué en vano, ya que, proponiéndose a sí mismo las dificultades que supone que le propondrían sus adversarios, dice: «Se levantan otras injurias por las quejumbrosas murmuraciones de los maldicientes y, como arrebatados por un torbellino, naufragamos a menudo entre enormes peñascos.» Y escrito esto, se planteó a sí mismo la cuestión ya enunciada, tan llena de escollos, con la cual se ha apartado de la fe católica hasta que se arrepienta

cipit, quae peccatrix esse non potuit?» Utique enim dicunt: «Non potuit anima esse peccatrix, nisi eam Deus miscuisset carnis consortio peccatricis». Qua ergo iustitia id fecerit Deus, cum iste invenire non posset; maxime propter aeternam damnationem, morientium parvulorum, quibus non baptizatis expiatum non fuerit originale peccatum: cur itaque *Deus iustus et bonus,* parvulorum animas, *quibus praescivit non* subventurum christianae gratiae Sacramentum, ab omni noxa propaginis liberas, mittendo in corpus quod ex Adam trahitur, vinculo peccati originalis obstrinxerit, atque isto modo reas aeternae damnationis effecerit, cum invenire non posset; nec vellet dicere etiam ipsas ex illa una originem trahere peccatricem: maluit per naufragium miserabile exire, quam temerarium cursum velis depositis, et remis suae disputationis inhibitis, provida deliberatione frenare. Viluit quippe iuveni senilis nostra cunctatio, quasi huic molestissimae ac periculosissimae quaestioni magis fuerit impetus eloquentiae, quam consilium prudentiae necessarium.

Et *praevidit* hoc etiam ipse, sed frustra. Nam haec sibi velut ab adversariis propositurus obiecta: «Ex hinc alia, inquit, substruuntur opprobria querulis murmurationibus oblatrantium, et excussi quasi quodam turbine, identidem inter immania saxa collidimur». His praedictis quaestionem supra dictam scopulosissimam sibi proposuit, ubi a fide catholica naufragavit, nisi refecerit poenitendo quod fregit. Illum ego

y retracte de los errores que ha sostenido. Atemorizado yo por aquel torbellino y aquellos escollos y deseando evitarlos, no quise confiarles el navío, y si he escrito sobre esta materia, ha sido más para demostrar el fundamento de mis dudas que para declarar o descubrir la temeridad de su presunción.

Al encontrar él en tu casa mi opúsculo, se mofó con gran desprecio y se arrojó contra los escollos con más impetuosidad que prudencia. Creo que comprenderás ahora los excesos a que le llevó su orgullo. Si ya los has advertido, doy las más fervientes gracias a Dios. No quiso detener su marcha por no desmentir su primera audacia y encontró una salida indigna afirmando que Dios da a los niños que mueren sin la regeneración cristiana, primero, el paraíso, y después, el reino de los cielos.

CAPITULO XIV

19. En cuanto a los textos de la Sagrada Escritura que ha alegado para probar que Dios no saca o crea las almas de la primera por vía de generación, sino que inspira o infunde a cada uno la suya como infundió aquélla, son inciertos y ambiguos respecto de la cuestión que nos ocupa, y con la misma facilidad y eficacia pueden ser interpretados en sentido diferente. Me parece haberlo demostrado suficientemente en el libro que dirigí a nuestro amigo, como ya lo he recordado antes. Los citados pasajes prueban que Dios da las almas o las crea o las forma; pero no dicen nada acerca del modo de crearlas

turbinem atque illa saxa devitans, navem illis committere nolui: et de hac re ita scripsi, ut rationem potius cunctationis meae, quam temeritatem praesumptionis ostenderem [1].

Quod opusculum meum cum apud te invenisset, irrisit, seque illis cautibus animosiore impetu quam consultiore commisit. Sed quo eum praefidentia ista perduxerit, puto quod nunc videas: uberius autem ago Deo gratias, si et antea iam videbas. Cum enim nollet cohibere praecipitem cursum, propter ancipitem excursum, miserabilem invenit incursum, asserens Deum parvulis sine christiana regeneratione defunctis, et modo paradisum, et postea regnum conferre caelorum.

CAPUT XIV

19. Scripturarum vero testimonia quaecumque posuit, quibus animas Deum non ex illius primae propagine attrahere, sed sicut ipsam primam suas quibusque singulis insufflare, velut probare conatus est, ita sunt, quod ad istam quaestionem attinet, incerta et ambigua, ut etiam aliter accipi, quam ipse vult, facillime possint. Quod iam in eo libro quem scripsi ad amicum nostrum, cuius commemorationem superius feci, satis, quantum existimo, demonstravi [1]. Testimonia quippe ipsa quae adhibuit, ubi legitur Deus animas vel dare, vel facere, vel

[1] *De libero arbitrio* l 3 n 59 62, *De peccatorum meritis* l 2 n 59, *Epist* 166, *ad Hieronymum*, et 190 *ad Optatum*
[1] Supra, l 1 n 17ss

o formarlas: si es por propagación, proviniendo de la primera, o las infunde, como hizo con aquélla. Ha leído que Dios es quien da, crea o forma las almas, y concluye que en esos textos está claramente negada su propagación. Pero también, según la Sagrada Escritura, es Dios quien da, crea o forma los cuerpos, y nadie duda de que los da, los crea o los forma mediante la generación.

20. Consta igualmente que Dios *hizo de una sola sangre todo el linaje humano*. Y en otra parte leemos que Adán dijo: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Fundándose en que en el primer pasaje no se dice «de un alma» ni en el segundo «alma de mi alma», opina que se niega en ellos que las almas de los hijos provengan de las de los padres o la de la primera mujer del primer hombre, como si en lugar de decir: *de una sola sangre*, dijera: «de un alma», pudiera entenderse que no se trata del hombre entero o que es negada la propagación del cuerpo. Del mismo modo, si hubiera dicho: «Alma de mi alma», no se excluiría el cuerpo, el cual efectivamente fué sacado del cuerpo del hombre. Hay que tener presente que la Sagrada Escritura toma con frecuencia el todo por la parte y la parte por el todo. Es cierto que si en lugar de estas palabras: *de una sola sangre*, hubiera dicho: «de un solo hombre» fué hecho el género humano, este pasaje que cita nuestro adversario no sería contrario a los que niegan la transmisión de las almas, aun cuando el hombre no se componga de alma sola o de solamente cuerpo, sino de cuerpo y alma a la vez. Ellos responderían que la Sagrada Escritura

fingere; unde illas det, vel unde faciat sive fingat, non ostendunt; utrum ex propagine illius primae, an insufflando sicut illam primam. Iste autem ex eo ipso quod legitur animas Deus dare, sive facere, sive fingere [2], iam putat animarum negatam esse propaginem: cum Deus, eadem Scriptura teste, etiam corpora det, sive faciat, sive fingat, quae tamen ab illo ex propagine seminis dari, fieri, fingi, nemo ambigit.

20. Item quod scriptum est, *ex uno sanguine* Deum fecisse *omne genus hominum* [3]; vel quod ait Adam: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea* [4]: quia neque ibi dictum est: Ex una anima; neque hic: Anima de anima mea; putat negari animas filiorum ex parentibus, vel illius mulieris ex viro: quasi vero si non, *ex uno sanguine*, sed ex una anima diceretur, aliud quam totus homo intelligeretur, nec corporis propagatio negaretur. Sic etiam si dictum esset: Anima de anima mea; non utique negaretur caro, quam de illo exemptam fuisse constabat. A parte enim totum, sicut etiam a todo partem plerumque Scriptura significat. Nam certe si non, *ex uno sanguine*, sed ex uno homine, illo loco scriptum esset, institutum esse genus humanum, unde iste adhibuit testimonium, non praeiudicaret istis qui negant animarum propaginem; quamvis non sola anima, nec sola caro, sed utrumque sit

[2] Is 42,5 57,16, et Zach 12,1
[3] Act 17,26
[4] Gen 2,23

había tomado el todo por la parte, es decir, el término *hombre* designaría únicamente el cuerpo.

Los partidarios de la transmisión de las almas se apoyan en las palabras *de una sola sangre* y defienden que en el vocablo sangre está comprendido todo el hombre, o sea, que aquí está tomada la parte por el todo. Así como los primeros creen favorecida su opinión, porque se dice: *de una sola sangre* y no «de un solo hombre», los segundos aplican a su sistema la sentencia del Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, que pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado*, ya que no dijo: «en el cual pecó el cuerpo o carne de todos». Y así como aquéllos se apoyan en que dijo Adán: *Esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne*, porque está claramente expresada la parte y no el todo. éstos se apropian lo que inmediatamente sigue: *Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada*, y arguyen que debió decir: «porque del varón fué tomado su cuerpo», si únicamente fué sacado del hombre el cuerpo y no la mujer toda entera, es decir, el cuerpo y el alma.

Quien juzga serenamente, después de escuchar a los partidarios de las dos teorías, ve con claridad que no se puede oponer a los defensores de la transmisión de las almas aquellos textos en los cuales tan sólo se hace mención de una parte del hombre, puesto que la Sagrada Escritura pudo tomar la parte por el todo, como sucede en este pasaje: *El Verbo se hizo carne*, en donde entendemos no que asumió únicamente el cuerpo, sino que se hizo hombre. Mas tampoco pueden invocarse o utilizarse contra los adversarios de la transmisión de las almas aquellos textos, en los que se menciona no una parte del hombre, sino al hombre entero, ya que la Sagrada Escritura pudo tomar en ellos el todo por la parte, como en el caso de la sepultura de Jesucristo, pues solamente fué sepultado el cuerpo.

homo. Responderent enim a toto partem, id est, ab homine solam hominis carnem, Scripturam significare potuisse.

Sic ergo et ii qui defendunt animarum propaginem, illud quod dictum est, *ex uno sanguine*, per sanguinem scilicet hominem, id est, a parte totum significatum esse contendunt. Sicut enim videtur illos iuvare quod dictum est, *ex uno sanguine*, nec dictum est, ex uno homine: sic videtur et istos iuvare quod dictum est: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt*[5]; nec dictum est, in quo omnium caro peccavit. Itemque sicut illos videtur iuvare quod dictum est: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea;* quia pars est dicta, non totum: sic iterum istos, quod ibi continuo sequitur: *Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est.* Debuit enim dici, aiunt, quoniam de viro suo caro eius sumpta est; si non tota mulier, id est, cum anima, sed sola caro sumeretur ex viro.

Porro autem utrisque auditis, qui sine studio partium iudicat, videt profecto, nec contra istos qui propaginem animarum defendunt proferenda illa testimonia ubi pars nominatur; quia potuit Scriptura significare illic a parte totum, sicut *Verbum caro factum est*[6], cum legimus, non utique carnem solam, sed hominem totum intelligimus: nec contra illos qui propaginem animarum destruunt, ista proferenda, ubi non pars hominis, sed totum commemoratur; quia potuit ibi Scriptura a toto partem significare, sicut sepultum confitemur Christum, cum eius caro sola sepulta sit.

Ac per hoc propaginem animarum nec temere astruendam, nec temere destruendam dicimus: sed admonemus, alia testimonia esse quaerenda, quae non inveniantur ambigua.

[5] Rom 5,12
[6] Io 1,14

Concluímos, por consiguiente, que la transmisión de las almas ni debe ser temerariamente afirmada ni negada, y aconsejamos que aduzcan otros testimonios que no sean inciertos o dudosos.

CAPITULO XV

21. Ignoro todavía qué fué lo que te enseñó y por qué le demostraste tu profundo agradecimiento. Hasta ahora queda sin solucionar la cuestión del origen de las almas, que se concreta en saber si Dios las da a los hombres, las crea o las forma mediante la propagación de la que infundió en el rostro del primer hombre, o las saca de su hálito como sacó la de aquél, siendo en todo caso indudable para la fe cristiana que es él quien las da, crea o forma.

Esta es la cuestión que intentó resolver tu maestro, sin medir la capacidad o alcance de sus fuerzas, y negó la transmisión de las almas y afirmó que el Creador las saca puras y sin mancha de pecado, no de la nada, sino de sí mismo, por un soplo, atribuyendo así a la naturaleza de Dios la ignominia de la mutabilidad. Y queriendo luego probar que Dios no es injusto, porque sujeta al pecado original a las almas limpias hasta entonces de todo pecado y aun a las que no obtendrán con la regeneración cristiana la purificación de la mancha ori-

CAPUT XV

21. Quamobrem, quid te iste docuerit, et unde gratias egeris, nondum scio. Manet quippe illa quaestio sicut erat, in qua quaeritur de animarum origine, utrum illas Deus ex propagine illius unius, quam primo insufflavit homini; an ex flatu suo, sicut primo homini, det, faciat, fingat hominibus, quas eum dare, facere, fingere, fides christiana non dubitat.

Quam quaestionem iste cum solvere conaretur, nec vires suas intueretur, destruens animarum propaginem, et asserens eas puras ab omni contagione peccati, non de nihilo, sed de se ipso insufflare Creatorem, et naturam Dei mutabilitatis opprobrio, quod necesse non fuerat, infamavit; et dum vult reddere rationem, ne Deus credatur iniustus, si puras ab omni peccato animas, etiam illas quas christiana re-

ginal, formuló proposiciones que prefiero que no te haya enseñado.

Con relación, por ejemplo, a los niños que mueren sin el bautismo, les concede mayor bienestar y mayor felicidad que les había concedido la herejía pelagiana. Y, sin embargo, no sabe qué decir sobre el destino de las almas de millares de niños que nacen de padres impíos y entre ellos mueren, y a los cuales no solamente no se les puede administrar el bautismo, aunque se quiera, sino que nadie ha pensado en administrárselo, ni nadie ha ofrecido ni ofrecerá el sacrificio, que tu maestro juzga que debemos ofrecer nosotros. Si se le preguntara cómo merecieron aquellas almas que Dios las encerrara en un cuerpo manchado con el pecado, sin ser luego purificadas con el bautismo o por el sacrificio expiatorio del cuerpo y de la sangre de Jesucristo, y, finalmente, hayan de sufrir la condenación eterna, o bien optará por guardar silencio, y, aunque tarde, le agradará mi vacilación, o bien sostendrá que debe ofrecerse el sacrificio del cuerpo de Jesucristo por todos los niños que mueren en el mundo sin el bautismo y sin haber sido incorporados a Jesucristo; pero omitiendo sus nombres, porque son desconocidos en la Iglesia.

CAPITULO XVI

22. Evita, hermano, aprobar semejante doctrina, complacerte en haberla aprendido o presumir de enseñarla tú mismo; pues en este caso su conducta sería más disculpable que la tuya. Al comenzar a escribir su libro, dando pruebas de modestia y de humildad, puso como preámbulo estas palabras: «Deseando obedecerte, incurro en la nota de presuntuoso.» Y añade a continuación: «Ya que no me hago la ilusión de creer que puedo probar lo que he afirmado, procuraré no sostener siempre mi propia opinión, si averiguo que no es probable, y, desechando mi propio juicio, seguiré de corazón lo que me parezca mejor y más verdadero; pues así como es prueba de sabiduría y de laudable prudencia abrazar sin dificultad el partido de la verdad, así también es indicio de criterio defectuoso y obstinado rehusar seguir prontamente el camino de la razón.» Si este lenguaje es sincero y de verdad sentía lo que escribió, demostró poseer un alma noble y de grandes promesas y esperanzas. Del mismo modo al fin del segundo libro: «Y no pienses que pueda caer en vituperio o reproche tuyo, porque someto a tu juicio lo que escribo. Y para que las huellas de las letras que posiblemente quedaran no turben y lastimen la vista de algún curioso lector, suprime sin compasión todo el trozo o pasaje. Y con tal que yo quede libre de reprensión, borra la tinta que grabó expresiones inconvenientes o indignas, para que a causa de esto no se mofen de la excesiva benevolencia de tu juicio y de mi ineptitud, que estaba oculta.»

CAPITULO XVII

23. Habiendo él protegido con estas restricciones sus libros al principio y al fin e impuesto sobre tus hombros la carga religiosa de su examen y corrección, procura otorgarle lo que te ha solicitado: corrígele y repréndele con justicia y con

generatione non redimit, vinculo peccati originalis innectit, ea dixit quae te nolo docuerit.

Tantum enim salutis et felicitatis non baptizatis parvulis tribuit, quantum nec Pelagiana haeresis potuit. Et tamen de tot millibus parvulorum, qui nascuntur ex impiis, et inter impios moriuntur, non quibus homines per Baptismum, cum velint, subvenire non possunt, sed de quibus baptizandis nemo potuit vel poterit cogitare; nec quisquam pro eis obtulit vel oblaturus est sacrificium, quod iste etiam pro nobis baptizatis censuit offerendum, quid diceret non invenit. De quibus si fuerit interrogatus, eorum animae quid meruerint, ut illas Deus nec abluendas Baptismo, nec expiandas Christi corporis et sanguinis sacrificio, et in aeternum damnandas carni inserat peccatrici: aut omnino haerebit, et ei nostra cunctatio vel sero placebit, aut simul pro omnibus parvulis, qui toto orbe terrarum sine christiano Baptismate moriuntur, etiam eorum nominibus tacitis, quoniam nesciuntur in Ecclesia Christi, non incorporatis corpori Christi, offerendum corpus Christi esse censebit.

CAPUT XVI

22. Absit a te, frater, ut haec tibi placeant, absit ut ista vel didicisse gaudeas, vel docere praesumas: alioquin longe melior invenietur ipse quam tu. Quia in exordio primi sui libri modeste atque humiliter praelocutus est, dicens: «Cum tibi parere desidero, notam praesumptionis incurro». Et paulo post: «Quandoquidem, inquit, nec mihi ipse sim credulus, ea quae dixero posse probari; studeamque semper etiam propriam sententiam non tueri, si improbabilis detegatur; et sit mihi cordi, proprio iudicio damnato, meliora magis et quae sint veriora sectari. Nam ut est optimi propositi laudandique consilii, facile ad veriora transduci; ita improbi obstinatique iudicii est, nolle citius ad tramitem rationis inflecti». Haec quippe ille si veraciter dixit, atque ut locutus est sentit, magnae profecto spei animum gerit. Item in fine libri secundi: «Nec putes, inquit, ad invidiam tuam forsitan revocandum, quod in tua dictorum meorum constituam potestate iudicium. Ac nec forte cuiusquam curiosi lectoris obtutus, inter illitas fibras elementorum vestigia remanentia sollicitent et offendant, contextam paginae seriem pollice severo discerpe: meque huius censionis experte, puni, atramenta quae indigna eloquia signaverunt; ne hac occasione et tuum erga me iudicium, quo mihi vehementer indulges, et meae quae latebant ineptiae rideantur».

CAPUT XVII

23. Isto igitur cum ille suos libros et initio praemuniverit, et termino communiverit, atque tuis humeris imposuerit onus religiosum correctionis et emendationis suae: hoc apud te inveniat quod petivit, ut

misericordia, evitando que el óleo del pecador, de que acaso esté ungida su cabeza, destile de tus manos y de tus ojos, es decir, evita el asentimiento indecoroso del adulador y la dulzura falaz del halagador. Faltarás a la caridad si eres negligente en corregir lo que debes corregir; pero, si no le corriges, porque crees verdadero todo lo que él escribió, entonces faltarás a las exigencias de la verdad.

Se seguiría de esto que es mejor disposición de ánimo la de aquel que está pronto a enmendarse, si encuentra uno que le corrija, que la del tuyo si, conociendo sus errores, te ríes y lo desprecias, o si, no conociéndolos, le sigues igualmente. Lee, pues, con solicitud y escrupulosidad esos libros, que para ti escribió y te entregó, y quizá encuentres más defectos de los que yo he encontrado. Y todo lo que haya en ellos digno de ser aprobado y alabado y que tú ignorabas hasta entonces y lo aprendiste al oírle a él, expónlo con toda claridad, para que todos los que asistieron a la lectura o después los leyeron sepan el motivo por el cual le diste las gracias y que no aplaudiste lo mucho que en ellos hay de reprobable, y así no beban otros lectores, siguiendo tu ejemplo, el veneno que se les ofrece en la copa preciosa de su estilo encantador, y, no sabiendo lo que bebiste y lo que no bebiste, les hagan creer tus alabanzas que pueden aceptar todo lo que dichos libros contienen. ¿Qué es oír, leer y recordar lo que se ha oído, sino beber? Pero, hablando de sus fieles o discípulos, predijo el Señor que *si bebieren una ponzoña, no les dañará*. Por lo demás, los que lean con discernimiento y aprueben lo que debe ser aprobado en conformidad con la regla de la fe, y desaprueben lo que debe ser desaprobado, aun cuando su memoria conserve lo que es reprobable, no sufrirán ningún daño por el veneno encerrado en doctrinas tan perversas y erróneas.

No me arrepentiré de haberte aconsejado con la ayuda de Dios estas cosas, de cualquier manera que recibas lo que pensé que debía proponerte por anticipado. Mas daré fervientes gracias a Dios, en cuya misericordia es muy saludable confiar, si esta carta encuentra a tu fe apartada y limpia o la aleja ella de las mentiras y de los errores que he podido señalarte contenidos en los libros de este joven escritor.

emendes eum iustus in misericordia, et arguas eum; oleum autem peccatoris quo impinguetur caput eius [1], absit a manibus atque oculis tuis, id est, assentatio indecens adulantis, et deceptoria lenitudo blandientis. Quod si emendare negligis cum videas emendandum, adversus charitatem facis: si autem tibi emendandus propterea non videtur, quia putas eum recte ista sensisse; adversus veritatem sapis.

Et ideo ille melior, qui emendari est paratior, si non defuerit emendator, quam tu, si vel sciens irridenter contemnis errantem, vel nesciens pariter sectaris errorem. Omnia itaque in eisdem libris ad te scriptis et tibi traditis sobrie vigilanterque considera, et plura quam ego invenies fortasse culpanda. Et quaecumque ibi sunt approbanda atque laudanda, si quid in eis revera forsitan ignorabas, atque isto disserente didicisti, evidenter profitere quid illud sit; ut de hoc te gratias egisse, non de his quae illic improbanda tam multa sunt, omnes noverint, qui vel recitante illo tecum simul audierunt, vel eosdem postea libros legerunt: ne in eius ornato eloquio tanquam in pretioso poculo te invitante, etsi non bibente, venenum bibant, si tu quid inde biberis, et quid non biberis nesciunt, et propter laudem tuam omnia illic bibenda salubriter arbitrantur. Quamvis et audire, et legere, et quae dicta sunt haurire memoria, quid est nisi bibere? Sed praedixit Dominus de fidelibus suis, quod *et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit* [2]. Ac per hoc qui cum iudicio legunt, et secundum regulam fidei approbanda approbant, et improbant improbanda; etiamsi commendant memoriae quae improbanda dicuntur, nulla venenata sententiarum pravitate laeduntur.

Haec me Gravitatem et Religionem tuam, sive mutua, sive praevia charitate monuisse vel commonuisse minime poenitebit, Domino miserante, quomodolibet accipias, quod tibi praerogandum putavi. Agam vero ei uberes gratias, de cuius misericordia saluberrimum est fidere, si ab his pravitatibus et erroribus, quos ex libris huius hominis ostendere his litteris potui, alienam atque integram fidem tuam, vel invenerit epistola ista, vel fecerit.

[1] Ps. 140,5.
[2] Mc. 16,18.

LIBRO III

A Vicente Víctor

CAPITULO I

1. Quisiera, muy amado hijo Víctor, que te dieras cuenta de que, si yo sintiera por ti algún desprecio, nunca te hubiera escrito, como lo hago ahora. Pero no interpretes mal mi humildad y creas que apruebo tu conducta porque no te he despreciado. No te manifiesto mi afecto para seguirte, sino para corregirte, y, como no desespero de llegar a conseguir tu corrección, no te admires de que no pueda menospreciar al que amo por este motivo. Si ya antes de que pertenecieras a nuestra comunión debí amarte para que vinieras a ella, ¿cuánto mayor no debe ser ahora mi afecto hacia ti para que no recaigas en alguna nueva herejía y seas siempre un verdadero católico, al que no pueda resistir ningún hereje?

A juzgar por las dotes de ingenio que Dios te concedió, serás realmente un sabio si no creyeres que lo eres, si para conseguirlo se lo pides piadosamente, con humildad y con perseverancia, a aquel que da la sabiduría y, finalmente, si prefirieras no ser engañado o seducido por el error a ser colmado de honras y elogios por los que se han apartado de la verdad.

LIBER III

Ad Vincentium Victorem

CAPUT I

1. Quod mihi ad te scribendum putavi, hoc prius cogites, fili dilectissime Victor, volo, si te contemnerem, nequaquam id me fuisse facturum. Nec ideo tamen humilitate nostra sic abutaris, ut propterea te existimes approbatum, quia cernis non fuisse contemptum. Non enim sequendum, sed corrigendum te diligo: et quoniam nec corrigi posse despero, nolo mireris me contemnere non posse quem diligo. Si enim te antequam nobis communicares, diligere debui, ut esses catholicus; quanto magis te iam communicantem diligere debeo, ne sis novus haereticus, et ut sis talis catholicus, cui resistere nullus possit haereticus?

Quantum enim apparet ex donis ingenii, quae iam tibi largitus est Deus, profecto sapiens eris, si te non esse credideris; atque ut sis, ab illo qui facit sapientes, pie, suppliciter, instanterque poposceris; et malueris errore non decipi, quam errantium laudibus honorari.

CAPITULO II

2. Lo primero que atrajo o cautivó mi solicitud por ti fué tu nombre puesto en el título de tus libros. Pregunté a los que estaban presentes y te conocían quién era Vicente Víctor, y me respondieron que habías sido donatista o más bien rogatista y que después habías entrado en la Iglesia católica. Y, alegrándome, como acostumbramos, cuando viene a nosotros alguno libre del error, mi gozo fué mayor todavía al ver que tu talento, que tanto me atraía y deleitaba en tus escritos, no había permanecido al servicio de los enemigos de la verdad. Pero al mismo tiempo se me refirió algo que disminuyó mi primera alegría. Y fué que llevas el sobrenombre de Vicente en honor del sucesor de Rogato, que así se llamó, y al que consideras aún y estimas como grande y santo varón. Y no faltaron quienes añadieron que te habías gloriado de que se te había aparecido en no sé qué visión y que te animó a componer estos libros, sobre los cuales me he propuesto discutir contigo, y que él mismo te había dictado todo lo referente a las cuestiones y a los argumentos.

Si esto es verdad, no me admiro de que hayas enseñado tal doctrina; mas, si pacientemente prestas atención a mi respuesta y reflexionas y estudias dichos libros desde el punto de vista católico, sin duda que te arrepentirás de haberlos escrito. En efecto, aquel que *se transfigura en ángel de luz*, como dice el Apóstol, se transfiguró ante ti y tomó la forma del que

CAPUT II

2. Prius me in libris tuis titulus tui nominis pro te sollicitum reddidit. Cum enim quis esset Vincentius Victor, ab eis qui te noverant, et forte aderant, requisissem; audivi te fuisse Donatistam, vel potius Rogatistam, nuper autem communicasse Catholicae. Et cum gauderem tantum, quantum de his solemus, quos ab illo errore liberatos esse cognoscimus; imo vero etiam multo amplius, quod ingenium tuum, quod delectabar in litteris tuis, videbam non remansisse apud adversarios veritatis: additum est a referentibus, quo me inter illa gaudia contristaret, ideo te cognominari voluisse Vincentium, quod Rogati successorem, qui hoc nomine appellatus est, adhuc tanquam magnum et sanctum virum animo teneas; et ob hoc illius nomen, tuum volueris esse cognomen. Nec defuerunt qui dicerent, etiam hoc a te fuisse iactatum, quod ipse tibi nescio qua visione apparuerit, atque ad hos conficiendos libros, de quibus tecum agere isto nostro opusculo institui, sic adiuverit, ut ea tibi scribenda, quantum ad res ipsas rationesque attinet, ipse dictaret.

Quod si verum est, iam te illa dicere potuisse non miror, quae, si patienter auscultes admonitioni meae, et eos libros catholica mente consideres atque pertractes, te dixisse procul dubio poenitebit. Ille quippe qui *se*, sicut eum prodit Apostolus, *transfigurat in angelum lucis* [1], in eum tibi est transfiguratus, quem tu fuisse vel esse tanquam

[1] 2 Cor. 11,14.

tú creíste ángel de luz. Es más fácil engañar a los católicos presentándose bajo la forma de ángel de luz que con la forma de hereje; pero no quisiera que te engañara ya, siendo católico. Que él sufra porque has creído en la verdad, y sufra en la misma proporción en que se hubiera alegrado si hubiera logrado persuadirte de la falsedad. Y para que no ames a un hombre muerto, cuyo recuerdo y afecto pueden serte perjudiciales y a él no le son beneficiosos, te aconsejo que reflexiones atentamente en que no es santo y justo; y si tú crees en su santidad y en su justicia, entonces tú mismo te has acarreado la muerte al entrar en la comunión de los católicos. Tu profesión de católico es fingida si sigues siendo interiormente lo que era aquel a quien amas y veneras. Conoces bien la dureza de estas palabras: *El Espíritu Santo de la disciplina huye del engaño*. Pero si tu adhesión al catolicismo no es una ficción, ¿por qué amas a un hereje muerto hasta el punto de gloriarte de llevar su nombre, cuando ya has abandonado sus errores?

No me agrada que lleves ese sobrenombre, como si fueras una especie de monumento en memoria del hereje muerto. No me agrada que tu libro tenga ese título, que rechazaríamos como falso si lo leyéramos escrito sobre su sepulcro. Sabemos que Vicente no fué vencedor, sino vencido. Y ¡ojalá hubiera sido vencido tan fructuosamente como tú lo has sido por la verdad! Has obrado con astucia y sagacidad al titular con el nombre de Vicente Víctor los libros que crees haber escrito dictándotelos él durante su aparición, pues no tanto deseabas llamarte tú Vicente como darle a él el sobrenombre de Víctor, indicando que había vencido al error al revelarte a ti lo que habías de escribir.

lucis angelum credis. Et eo quidem modo minus ad decipiendos Catholicos valet, quando se non in lucis angelos, sed in haereticos transfigurat: sed te ab eo falli iam catholicum nollem. Crucietur ergo te didicisse quae vera sunt, quanto magis laetatus fuerat se tibi persuasisse quae falsa sunt. Ut autem non diligas hominem mortuum, cuius dilectio tibi obesse potest, prodesse illi non potest; hoc breviter intuearis admoneo; quod utique ille non est sanctus et iustus, si tu haereticorum Donatistarum vel Rogatistarum laqueos evasisti: si autem illum sanctum et iustum arbitraris, tu communicando Catholicis interisti. Profecto enim te catholicum fingis, si animo illud es, quod erat ille quem diligis. Et nosti quam terribiliter scriptum sit, quod *Spiritus sanctus disciplinae fugiet fictum*[2]. Si autem veraciter communicans, non te catholicum fingis; quid adhuc haereticum mortuum sic diligis, ut eius velis te iactare adhuc nomine, cuius iam non teneris errore?

Nolumus te habere tale cognomentum, tanquam sis haeretici mortui monumentum. Nolumus talem titulum habere librum tuum, qualem falsum esse diceremus, si in eius sepulcro legeremus. Non enim Vincentium victorem scimus esse, sed victum: et utinam fructuose, sicut te vinci volumus veritate. Astute autem putaris et callide, cum libros tuos, quos credi cupis illo tibi revelante dictatos, appellas Vincentii Victoris, non tam Vincentium te quam illum vocari voluisse Victorem, velut tibi revelando quae scriberes, vicisset errorem.

[2] Sap. 1,5.

¡Oh hijo!, ¿cómo te has conducido así? Procura ser verdadero católico y no fingido, para que no huya de ti el Espíritu Santo. Nada podrá ayudarte Vicente, en cuya forma se transfiguró el espíritu maligno para engañarte y seducirte. Suyas son, de hecho, las doctrinas que con fraude te persuadió a que las aceptaras. Si, cediendo a las advertencias que se te hacen, corriges con humildad y total entrega a la paz católica esas opiniones, tus errores serán juzgados como faltas o caídas de un joven amantísimo del estudio, que anhelaba enmendarse más que permanecer en tales errores. Pero si—lo que Dios no permita—te amaestró en la defensa obstinada de los mismos, entonces será preciso que, en virtud de la vigilancia y solicitud pastoral y medicinal, sean condenados semejantes aserciones y su autor, antes de que pase el contagio al pueblo incauto, lo que sucederá inevitablemente si no se pone en práctica el saludable rigor de la disciplina por una complacencia que de verdadero amor tiene sólo el nombre.

CAPITULO III

3. Si te interesa saber cuáles son esos errores, puedes leerlos anotados en los libros que dirigí a nuestros hermanos el monje Renato y el presbítero Pedro, para el cual compusiste tú la obra de que tratamos ahora, «obedeciendo a su petición», según dices. Si lo deseas, ellos indudablemente te los darán y aun te los ofrecerán sin pedírselos. Sin embargo, no pue-

Utquid tibi ista, fili? Esto potius verus, non fictus catholicus, ne te fugiat Spiritus sanctus, et nihil tibi possit prodesse Vincentius, in quem se ad te fallendum transfiguravit malignissimus spiritus: eius quippe sunt illa, qualibet tibi fraude persuasa. Quae si admonitus pia humilitate et catholica pace correxeris, errores fuisse iudicabuntur studiosissimi iuvenis, emendari potius quam in eis remanere cupientis. Si autem pro eis tibi etiam contentionem, quod absit, persuaserit pervicacem; iam tanquam haeretica dogmata cum suo necesse erit auctore damnari, cura scilicet pastorali et medicinali, priusquam per incautum vulgus serpant dira contagia, cum dilectionis non veritate, sed nomine, salubris negligitur disciplina.

CAPUT III

3. Si quaeris quaenam illa sint, poteris quidem legere mea scripta ad fratres nostros, Renatum Dei servum, et presbyterum Petrum, ad quem tu eadem ipsa, de quibus nunc agimus, scribenda existimasti, «eius, ut asseris, voluntati petentis obtemperans». Dabunt enim tibi ut legas procul dubio, si volueris, et ingerent etiam non petenti. Verumta-

do silenciar aquí lo que debo corregir en tus libros y en tus creencias.

Y lo primero es que admites y enseñas que «Dios ha creado el alma sacándola no de la nada, sino de sí mismo». No piensas que la consecuencia lógica es que el alma sería de la naturaleza de Dios, lo que tú mismo consideras como sumamente impío y absurdo. Para verte libre de tanta impiedad es necesario que confieses que Dios crea el alma, pero no de sí mismo; pues lo que es de Dios, es de su misma naturaleza, como lo es su Hijo unigénito. Para que el alma no sea de la misma naturaleza que Dios, es preciso que haya sido creada por él y no de él. Demuestra, por consiguiente, de qué la sacó o confiesa que la hizo de la nada. ¿Qué pretendes decir cuando afirmas que «es una partícula del hálito de la naturaleza de Dios?» ¿Niegas, quizá, que este hálito de la naturaleza de Dios, del cual es el alma una partícula, sea de la misma naturaleza que Dios? Si lo niegas, la consecuencia es que Dios creó de la nada el hálito, del cual, según tu opinión, el alma es una partícula. Y si no lo sacó de la nada, pruébanos de qué lo hizo. Si lo sacó de sí mismo, síguese que él fué la materia de su propia obra, lo cual implica un gran absurdo. Pero dices: «Al sacar de sí mismo este hálito o soplo, Dios permanece íntegro», como si el fuego de una lámpara no quedara íntegro cuando de él se enciende otra, y, sin embargo, el segundo es de la misma, no de distinta naturaleza que el primero.

men etiam hic, quae maxime in eisdem libris tuis, et in fide tua emendari cupiam, non tacebo.

Primum est, quod «Animam non ita vis a Deo esse factam, ut eam ex nihilo fecerit, sed ex semetipso»[1]. Ubi non putas esse consequens ut naturae sit Dei: quia profecto quam sit impium, et ipse cognoscis. Qua impietate ut careas, ita oportet ut dicas animae auctorem Deum, ut ab illo facta sit, non de illo. Quod enim de illo est, sicut unigenitus Filius, eiusdem naturae cuius et ille est. Ut autem anima eiusdem naturae non sit cuius est ille, facta est quidem ab illo, sed non de illo. Aut ergo dic unde, aut fatere de nihilo. Quid est quod dicis, «eam *particulam esse quamdam halitus naturae Dei?» Numquidnam* ipsum halitum naturae Dei, cuius halitus est ista particula, negas eiusdem cuius Deus est esse naturae? Si negas, ergo de nihilo et istum halitum fecit Deus, cuius halitus animam vis esse particulam. Aut si non de nihilo, dic unde illum fecerit Deus. Si de se ipso, ergo ipse est, quod absit, materies operis sui. Sed dicis: «Cum de se ipso halitum vel flatum facit, ipse integer manet»: quasi non et ignis lucernae integer maneat, cum de illo altera accenditur, et tamen eiusdem, non alterius, sit naturae.

[1] Supra, I.1 n.4, et I.2 n.5.

CAPITULO IV

4. Continúas arguyendo: «Cuando inflamos un odre, no hacemos penetrar en él una parte de nuestra naturaleza o de nuestra substancia; pues el aire, con que se llena y ensancha el odre, sale de nosotros sin que suframos disminución alguna.» Todavía añades algo a estas palabras y te detienes e insistes en esa comparación, que consideras necesaria para que entendamos cómo, sin detrimento alguno de nuestra naturaleza, pudo Dios formar de sí mismo el alma y cómo esta alma es distinta de Dios, aunque haya sido hecha de él. Dices, en efecto: «¿Acaso el aire que llena el odre es una porción de nuestra alma, o formamos hombres cuando inflamos odres, o sufrimos algún menoscabo de nuestra substancia cuando arrojamos el aliento en diversa dirección? Ningún detrimento sufrimos al exhalar el aliento y ningún daño experimentamos después de haber inflado el odre, quedando en nosotros el aliento con toda su cualidad y en toda su integridad.»

Fíjate cuánto te engañas con esta comparación, que te parece tan elegante y tan apropiada. Tú sostienes que Dios, esencialmente incorpóreo, inspira un alma corpórea, que no la saca de la nada, sino de sí mismo, y reconoces o admites que el aliento que nosotros exhalamos, no obstante ser corporal, es más sutil que nuestro cuerpo y que no lo sacamos de nuestra alma, sino que lo recibimos del aire exterior por medio de los pulmones. Pero es el alma la que mueve los pulmones y los demás miembros del cuerpo y se sirve de aquéllos como de fuelles para aspirar y espirar el aire ambiente. Dios, en

CAPUT IV

4. «Sed, inquis, cum a nobis uter inflatur, non aliqua portio nostrae naturae, vel qualitatis infunditur; cum hic ipse spiritus, quo hausto uter impletus extenditur, sine aliqua nostri diminutione egeratur». His verbis tuis adhuc addis et immoraris, et inculcas similitudinem quasi necessariam, qua intelligamus quomodo Deus sine suae naturae aliquo detrimento, et de se ipso animam faciat, et facta de ipso, non sit quod ipse. Dicis enim: «Numquid animae nostrae est portio utris inflatio, aut homines fingimus cum utres inflamus, aut detrimentum nostri in *aliquo patimur, cum flatus nostros in diversa partimur?* Sed nullum patimur detrimentum, cum ex nobis ad aliquid transmittimus flatum; et manente in nobis plena flatus proprii *qualitate et integra quantitate*, nullum nos meminimus damnum ex utris inflatione sentire».

Ista similitudine, quae satis elegans et congruens tibi videtur, quantum fallaris attende. Deum quippe dicis incorporeum, non de nihilo a se factam, sed de se ipso animam sufflare corpoream: cum flatum nos, licet corporeum, subtiliorem tamen emittamus, quam nostra sunt corpora; nec eum de anima nostra, sed de hoc aere per viscera corporis exhalemus. Pulmones quippe anima, cuius nutu moventur etiam caetera corporis membra, ad hunc aerium spiritum ducendum atque reddendum, sicut folles movet. Praeter enim alimenta solida et fluxa, unde est cibus

efecto, además de los alimentos sólidos y líquidos que constituyen la comida y la bebida, nos dió este tercer alimento, el aire, y nos es tan necesario que podemos pasar por algún tiempo sin comida y sin bebida, pero no podemos vivir ni un solo instante sin aspirar y espirar el aire que nos rodea. Y así como la comida y la bebida encuentran en el cuerpo aberturas especiales para entrar y salir, con el fin de evitar que dañen no entrando o no saliendo, así también este tercer alimento que respiramos tiene vías peculiares de entrada y de salida—la boca y las narices—para que no se corrompa, como se corrompería si se detuviera dentro del cuerpo.

5. Experimenta en ti mismo la verdad de lo que acabo de decirte. Expele el aire soplando, y verás cuánto tiempo resistes si no aspiras de nuevo. Respira hacia adentro, y verás cuántas angustias sufres si no lo expeles.

Apliquemos esto al ejemplo que has puesto. Cuando inflamos un odre, hacemos lo mismo que hacemos para poder vivir, únicamente con la particularidad de que entonces aspiramos y expelemos mayor cantidad de aire para coartar su expansión y llenar el odre no con el sosiego de la aspiración y espiración, sino con el ímpetu de la respiración dificultosa. ¿Cómo, pues, dices: «Ningún detrimento sufrimos al exhalar el aliento, y ningún daño experimentamos después de haber inflado el odre, quedando en nosotros el aliento con toda su cualidad y en toda su integridad?» Esto demuestra, hijo, que, si alguna vez has inflado un odre, no te diste cuenta de lo que hiciste. No advertiste que se recibe en seguida lo que se pierde al soplar.

En este punto no te recomiendo ningún maestro, sino que hagas la experiencia en ti mismo. Sopla en un odre cuanto te sea posible, e inmediatamente cierra la boca y comprime las fosas nasales, y así probarás que es verdad lo que digo. Pues cuando comenzares a padecer angustias intolerables, ¿qué es lo que desearás recibir abriendo la boca y las fosas nasales, si no perdiste nada al soplar? Mira en qué tortura te hallarías si con la respiración no recuperas lo que habías espirado. Mira qué daño y qué detrimento te hubiera ocasionado aquella espiración si la respiración no hubiera aportado el remedio. Si lo que gastaste para inflar el odre no hubiera vuelto a ti de la misma manera, ¿te hubiera sido posible no sólo inflar el odre, sino conservar la vida?

6. Estas son las reflexiones que, al escribir, debiste hacer, en vez de utilizar la comparación de los odres para probarnos que Dios saca las almas de otra substancia ya existente, como nosotros tomamos nuestro aliento del aire que nos circunda, o también—lo que es más absurdo e impío—que Dios, sin detrimento de su naturaleza, saca de esta misma naturaleza algo que es mudable, o—lo que es todavía peor, que él es la materia de su propia obra.

Por consiguiente, para encontrar algún rasgo de semejanza entre nuestro soplo y el de Dios, hay que razonar más o menos así: nosotros, porque no somos omnipotentes, no sacamos de nuestra naturaleza el hálito, sino de aire ambiente que atraemos y expelemos, que aspiramos y espiramos; pero no lo ha-

et potus, hoc tertium nobis Deus alimentum circumfudit aurarum, quas ita carpimus, ut sine cibo et potu diu esse possimus, sine hoc autem alimento tertio, quod aura nobis, quae undique circumsistit, spirantibus et respirantibus exhibet, nec exiguo temporis spatio possimus vivere. Sicut autem cibus et potus non solum ingerendi, verum etiam per meatus ad hoc institutos egerendi sunt, ne utroque laedant, vel non intrando, vel non exeundo: ita hoc tertium flabile alimentum quia in nobis manere non sinitur, nec immorando corrumpitur, sed egeritur mox ut ingeritur; non alios, sed eosdem meatus, id est, os, aut nares, aut utrumque, et qua intraret, et qua exiret, accepit.

5. In te ipso tibi proba ipse quod dico: emitte spiritum flando, et vide utrum dures, si non receperis: recipe respirando, et vide quas patiaris angustias, si non rursus emiseris.

Hoc igitur facimus, quando utrem, sicut dicis, inflamus, quod facimus ut vivamus: nisi quod tunc paulo plus ducimus, ut paulo plus emittamus, ut spiritum flabilem, id est, ventum in utrem implendum et extendendum non quiete spirandi et respirandi, sed anhelandi impetu coarctemus. Quomodo ergo dicis: «Nullum patimur detrimentum, cum ex nobis ad aliquid transmittimus flatum; et manente in nobis plena flatus proprii qualitate et integra quantitate, nullum nos meminimus damnum ex utris inflatione sentire?» Apparet te, fili, si aliquando utrem inflasti, non advertisse quid egeris. Quod enim inflando amittis, statim recipiendo non sentis. Sed potes hoc facillime discere, si hoc potius velis, quam tua dicta, quia iam dicta sunt, non inflans utrem, sed inflatus ipse defendere, et auditores tuos, quos veris rebus aedificare debes, inani strepitu ventosi sermonis inflare.

In hac causa non te ad magistrum mitto, nisi ad te ipsum. Emitte flatum in utrem, et os claude continuo, naresque detine, et sic saltem senti verum esse quod dico. Cum enim coeperis angustias intolerabiles perpeti, quid cupies ore aperto naribusque recipere, si quando sufflasti, nihil te existimas amisisse? Vide in quo malo sis, nisi hauriendo resumas quod effundendo reddideras. Vide, illa insufflatio qualia damna et detrimenta fecisset, nisi ea respiratio reparasset. Nisi enim quod impenderis ad utrem implendum, ad te itidem alendum aditu patefacto redierit, quid tibi, non solum unde illum inflare, sed unde tu possis vivere, remanebit?

6. Haec debuisti considerare, cum scriberes; et non ista similitudine utrium inflatorum vel inflandorum introducere nobis Deum, aut ex alia natura quae iam erat, sicut nos ex isto circumfuso aere flatum facimus, animas flare: aut certe, quod et abhorret ab ista similitudine, et abundat impietate, Deum sine ullo quidem sui detrimento, sed tamen de sua natura mutabile aliquid vel proferre, vel, quod est peius, tanquam sui operis materies ipse sit, facere.

Ut ergo aliquam de nostro flatu ad hanc rem adhibeamus similitudinem, id potius est credendum: quod sicut nos non de natura nostra, sed quia omnipotentes non sumus, de isto aere circumfuso quem trahimus et reddimus, cum spiramus et respiramus, flatum facimus quando

cemos ser viviente y sensible, a pesar de que nosotros vivimos y sentimos. Del mismo modo, Dios no saca de su naturaleza el soplo que constituye nuestra alma, sino que él, siendo omnipotente, puede crear lo que quiere y sacar de lo que absolutamente no es, o sea de la nada, un soplo viviente y sensible, que será mudable aun cuando Dios es inmutable.

CAPITULO V

7. ¿Qué has pretendido indicar, al añadir a tu comparación el ejemplo del profeta Eliseo, que resucitó un muerto, alentándole en el rostro? ¿Es que piensas que el soplo de Eliseo se convirtió en el alma del niño? Nunca hubiera imaginado en ti tal aberración. Si el niño murió al faltarle el alma y resucitó cuando le fué devuelta, ¿a qué viene el decir que «Eliseo no sufrió ninguna disminución», como si alguna vez se hubiera creído que, para hacer revivir al niño, le había infundido o traspasado algo de su substancia? Si únicamente lo dijiste para insinuar o hacer ver que Eliseo sopló y conservó su integridad material, ¿por qué has de aplicar al caso de la resurrección de un muerto verificada por el profeta lo que podrías decir de cualquiera que respira, aunque no resucite muertos?

Te expresaste, pues, imprudentemente, ya que no puede pensarse de ti que creas que el soplo de Eliseo llegó a ser el alma del niño resucitado, sosteniendo que entre el acto primitivo de Dios y el del profeta media la única diferencia

sufflamus, nec viventem nec sentientem, quamvis nos vivamus atque sentiamus; ita Deum non de sua natura, sed quia sic omnipotens est, ut possit creare quod vult, etiam ex eo quod omnino non est, id est, de nihilo flatum facere posse viventem atque sentientem; sed plane cum sit immutabilis ipse mutabilem.

CAPUT V

7. Quid autem sibi vult, quod huic similitudini addendum putasti ad exemplum de beato Elisaeo, quia flando in eius faciem mortuum suscitaverit? [1]. Itane tu flatum Elisaei factum fuisse putas animam pueri? Non usque adeo te a vero exorbitare crediderim. Si ergo anima illa quae viventi ablata fuerat ut moreretur, eadem ipsa illi ut revivisceret reddita est; quid ad rem pertinet quod dixisti, «nihil Elisaeo fuisse diminutum», quasi ab illo aliquid transisse, unde viveret, credatur in puerum? Quod si propterea dictum est, quia flavit et integer mansit; quid opus erat ut hoc de Elisaeo mortuum resuscitante diceres, quod de quovis flante et neminem suscitante dicere nihilominus posses?

Incaute sane locutus es (cum absit ut credas flatum Elisaei factum fuisse reviviscentis animam pueri), quod primum Dei factum, ab istius prophetae facto hoc distare voluisti, quod ille semel, iste ter flaverit. Dixisti quippe «Elisaeum in faciem defuncti filii illius Sunamitis, ad

[1] 4 Reg 4,34 35

de que Dios sopló una sola vez, mientras que Eliseo lo hizo tres veces. Tus palabras son éstas: «Eliseo alentó en el rostro del hijo de la Sunamitis, a semejanza de Dios cuando sopló sobre el primer hombre. Y al recobrar los miembros muertos el vigor anterior por medio del hálito del profeta, que era instrumento de la potencia divina, Eliseo no sufrió ninguna disminución en su naturaleza, aunque de él salió el soplo por el cual el cuerpo inerte recibió de nuevo el alma y el espíritu. La sola diferencia es que el Señor sopló una sola vez en el rostro del hombre y éste vivió, mientras que Eliseo alentó tres veces en el rostro del muerto y éste revivió.»

El sentido recto de tus palabras es que la única diferencia que hay entre el acto de Dios y el del profeta es el número de veces que fué emitido el soplo. Y éste es un error que debes corregir. Grande es la diferencia entre el acto de Dios el de Eliseo; pues Dios inspiró el aliento de vida por el cual el hombre quedó costituido en alma viviente, y Eliseo emitió un soplo que no era sensible ni viviente, sino tan sólo figurativo de algo superior. Finalmente, es cierto que fué el profeta por quien revivió el niño; pero lo hizo no dándole la vida, sino, por el amor que le tenía, suplicando al Señor que se la devolviera. En cuanto al triple soplo que atribuyes a Eliseo, o te ha engañado la memoria, como suele acontecer, o te ha engañado la errata de algún códice.

Mas ¿a qué insistir? Para corroborar tu tesis no debes buscar ni ejemplos ni argumentos, sino enmendar y cambiar de opinión. Si quieres ser católico, no creas en adelante, no afirmes, no enseñes que «Dios no sacó el alma de la nada, sino que la hizo de su propia naturaleza».

instar primaevae originis insufflasse. Et cum emortua membra, inquis, in vigorem pristinum redanimata, per halitum prophetae divina virtus accenderet, nihil Elisaeo fuerit imminutum, per cuius flatum corpus emortuum redivivam animam recepit et spiritum: nisi quod semel Dominus in faciem hominis insufflavit, et vixit; tertio Elisaeus in faciem mortui aspiravit, et revixit».

Sic sonant tua verba ista, quasi flandi tantum numerus interfuerit, ut hoc quod fecit Deus, etiam Propheta fecisse credatur. Et hoc ergo emendandum est. Tam multum quippe interfuit inter illud opus Dei, et hoc Elisaei, ut ille flaverit flatum vitae, quo fieret homo in animam viventem; iste autem flaverit flatum, neque sentientem neque viventem, sed aliquid significandi gratia figurantem. Denique ut puer iste revivisceret, non eum animando Propheta fecit, sed eum amando ut hoc Deus faceret impetravit. Quod autem illum ter sufflasse dicis, aut memoria, sicut fieri solet, aut mendositas codicis te fefellit.

Quid plura? Non sunt tibi ad hoc astruendum aliqua exempla et argumenta quaerenda, sed potius emendanda et mutanda sententia. Noli ergo credere, noli ergo dicere, noli docere «quod non de nihilo, sed de sua natura fecerit animam Deus», si vis esse catholicus.

CAPITULO VI

8. Si quieres ser católico, no creas en adelante, no afirmes, no enseñes que «por tiempo indefinido y sin ninguna interrupción Dios da siempre las almas, como existe siempre el que las da». Vendrá un tiempo en el que Dios no creará ya almas, sin que él cese de existir. Ciertamente que tus palabras: «Dios siempre da», podían ser interpretadas en el sentido de que Dios no cesará de crear almas mientras los hombres engendren y sean engendrados, del mismo modo que es interpretado lo que de algunos escribió el Apóstol: *Siempre están aprendiendo, sin lograr jamás llegar al conocimiento de la verdad*. Pues es evidente que el término *siempre* no significa aquí que ellos no cesan nunca de adquirir nuevos conocimientos, ya que no aprenden más cuando han dejado de vivir y han comenzado a sufrir los horrores del suplicio eterno del infierno; pero tú hiciste imposible esa interpretación al especificar que las palabras «siempre da» debían ser referidas a tiempo indefinido. Y todavía te pareció poco, y como si te preguntaran que explicaras con mayor claridad el alcance de estas palabras «siempre da», llegaste a decir: «como existe siempre el que da las almas».

Afirmar esto es un error condenado por la fe católica. Lejos, en efecto, de nosotros creer que Dios da siempre las almas, como existe siempre El. Dios existe siempre en el sentido de que jamás dejará de existir; pero no siempre creará y dará almas, sino que cesará de darlas cuando, acabado el presente siglo, deje de multiplicarse el género humano y no nazcan quienes hubieran de recibirlas.

CAPUT VI

8. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Per infinitum tempus, atque ita semper Deum animas dare, sicut semper est ipse qui dat» [1], si vis esse catholicus. Erit enim tempus quando non dabit animas Deus, cum tamen esse ipse non desinat. Poterat quidem sic accipi, quod aisti, *«semper dat» ut intelligeretur sine cessatione dare quamdiu homines* generant et generantur, sicut dictum est de quibusdam: *Semper discentes, et ad veritatis scientiam nunquam pervenientes* [2]: non enim sic accipitur quod hic positum est, *semper*, velut nunquam desinant discere; cum procul dubio non discant, quando in hoc corpore destiterint vivere, vel cum coeperint supplicio gehennalis ignis ardere: sed tu non permisisti sic accipi verbum tuum, cum dixisti, «semper dat»: quandoquidem id ad infinitum tempus revocandum putasti. Et parum hoc fuit: sed tanquam quaereretur abs te, ut apertius explicares quomodo dixeris, «semper dat»; addidisti atque dixisti, «sicut semper est ipse qui dat».

Hoc sana et catholica fides omnino condemnat. Absit enim ut credamus quod animas Deus semper dat, sicut semper est ipse qui dat. Sic enim semper est ipse, ut nunquam esse desistat: animas autem non semper dabit, sed eas finito generationis saeculo, non iam nascentibus quibus dandae sint, procul dubio dare cessabit.

[1] Supra, l.1 n.26.
[2] Tim. 3,7.

CAPITULO VII

9. Si quieres ser católico, no creas en adelante, ni afirmes, ni enseñes que «el alma perdió algún mérito por su unión con el cuerpo, como si hubiera ella tenido algún mérito bueno antes de esa unión». El Apóstol dice que los que no han nacido no han hecho ni bien ni mal alguno. ¿Cómo, pues, pudo adquirir el alma méritos buenos antes de la pretendida unión, sin haber hecho ningún bien? ¿Te atreverás, quizá, a sostener que, antes de unirse al cuerpo, el alma había vivido bien, no siéndote posible ni aun probar su preexistencia? ¿Cómo, pues, has podido escribir: «No quieres que el alma reciba la salud por el cuerpo pecador, por el que recibe a su vez la santificación, de tal manera que recobra su primitivo estado por el mismo medio que había ocasionado su ruina?» Estas aserciones, con las que has intentado defender que el alma, antes de su unión con el cuerpo, había vivido en un estado perfecto y había adquirido méritos buenos, han sido condenadas por la Iglesia católica—si acaso lo ignorabas—en herejes antiguos y más recientemenete en los prisciliamistas.

10. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «el alma recupera su primer estado mediante el cuerpo, de manera que renazca por el medio a causa del cual

CAPUT VII

9. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Animam meritum aliquod perdidisse per carnem, tanquam boni meriti fuerit ante carnem» [1], si vis esse catholicus. Nondum enim natos Apostolus nihil egisse dicit boni vel mali [2]. Unde ergo anima potuit ante carnem habere meritum bonum, ubi nihil egerat boni? An forte audebis eam dicere ante carnem bene vixisse, quam non potes ostendere vel fuisse? Quomodo ergo dicis: «Non vis animam ex carne peccati contrahere valetudinem, ad quam vicissim sanctificationem videas transire per carnem, ut per ipsam reparet statum, per quam perdiderat meritum?» Haec dogmata, quibus putatur anima ante carnem habuisse aliquem statum bonum et meritum bonum, si forte nescis, exceptis antiquis haereticis, etiam recentius in Priscillianistis iam catholica damnavit Ecclesia.

10. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Animam per carnem reparare habitudinem priscam et per illam renasci, per quam meruerat inquinari» [3], si vis esse catholicus. Ut enim omittam in eo quod dixisti:

[1] Supra, l.2 n.11.
[2] Rom. 9,11.
[3] Supra, l.1 n.6, et l.2 n.11.

había merecido ser mancillada». Aun prescindiendo de que con esta otra proposición tuya: «No es sin razón que el alma recupere por el cuerpo la antigua condición, que por poco tiempo había perdido, de manera que comience a renacer por la carne, ya que por ella había merecido ser mancillada», tan pronto te hayas contradicho a ti mismo, puesto que, después de haber sostenido que el alma recobra el estado primitivo, mediante la unión con el cuerpo, por el cual había perdido mérito, que necesariamente tenía que ser bueno, y lo recobra, unida ya al cuerpo, al recibir el bautismo, insistes de nuevo en que esta alma mereció ser mancillada por la carne, debiendo entenderse que le acaeció esto por algún mérito malo o falta anterior; aun prescindiendo de tal contradicción, declaro que no es católico creer que el alma, antes de unirse al cuerpo, haya contraído algún mérito, bueno o malo.

CAPITULO VIII

11. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «el alma mereció llegar a ser pecadora antes de cometer un pecado». Gran demérito es, en efecto, merecer llegar a ser pecadora. Pero no pudo contraer este mérito malo antes de todo pecado, principalmente antes de unirse al cuerpo; pues en aquel estado no le era posible merecer ni el bien ni el mal. ¿Cómo te atreves, por tanto, a decir: «Aunque el alma, que no había podido pecar antes de su unión con el cuerpo, mereció llegar a ser pecadora, sin embargo, no permaneció en el pecado, porque, prefigurada en Jesucristo, no debió continuar en ese estado, del mismo modo que por sí misma no pudo cometerlo»? Reflexiona atentamente en lo que dices y deja de hacer tales afirmaciones. ¿Cómo mereció ser pecadora, no pudiendo serlo? ¿Cómo—te pregunto—mereció ser pecadora la que no había vivido mal? ¿Cómo se hizo pecadora—te pregunto de nuevo—, si no podía serlo? Tú responderás que el alma no podía ser pecadora si no mediaba su unión con el cuerpo. Pero entonces, ¿cómo mereció ser pecadora, por lo cual fuera condenada a habitar en el cuerpo, ya que, antes de su unión con él, no pudo ser pecadora ni, por consiguiente, merece algún mal?

CAPITULO IX

12. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «los niños que mueren antes de haber recibido el bautismo pueden obtener la remisión del pecado original». Los ejemplos que tú aduces, el del ladrón que confesó en la cruz la divinidad del Señor y el del hermano de Santa Perpetua, Dinócrates, te engañan y no favorecen en nada tu opinión errónea.

Respecto del buen ladrón, no sabes si fué bautizado, aparte de que pudo ser colocado por el juicio divino entre los que son purificados por la confesión del martirio; pues aun no dando valor a una piadosa creencia según la cual el agua que salió con la sangre del costado del Señor pudo rociar al ladrón clavado al lado de la cruz del Redentor y ser regenerado con

«Merito ergo per carnem, priscam reparat habitudinem, quam visa fuerat paulisper amisisse per carnem, ut per eam incipiat renasci, per quam meruerat inquinari», tam in proximo te ipsum tibi ipsi exstitisse contrarium; ut homo qui paulo ante dixeras, animam per carnem reparare statum per quam perdiderat meritum, ubi nullo modo potest nisi bonum meritum intelligi, quod vis utique per carnem in Baptismate reparari, rursus eam diceres inquinari meruisse per carnem, ubi iam non potest bonum sed malum meritum intelligi: ut ergo id omittam; prorsus vel bonum, vel malum meritum credere habuisse animam ante carnem, catholicum non est.

CAPUT VIII

11. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Quod anima meruerit esse peccatrix ante omne peccatum» [1], si vis esse catholicus. Valde enim malum meritum est, meruisse fieri peccatricem. Et utique tam malum meritum nullo modo habere potuit ante omne peccatum, praesertim priusquam veniret in carnem, quando meritum nec malum potuit habere, nec bonum. Quomodo igitur dicis: «Anima itaque si peccatrix esse meruit, quae peccatrix esse non potuit, tamen neque in peccato remansit, quia in Christo praefigurata in peccato esse non debuit, sicut esse non potuit?» Attende quid dicas, et desiste iam dicere. Quomodo enim meruit, et quomodo non potuit esse peccatrix? Quomodo, quaeso te, peccatrix esse meruit, quae male non vixit? Quomodo, quaeso te, peccatrix facta est, quae peccatrix esse non potuit? Aut si «non potuit», ideo dicis, quia praeter carnem non potuit: quomodo ergo meruit esse peccatrix, quo merito in carnem mitteretur; quandoquidem ante carnem non potuit esse peccatrix, unde mali aliquid mereretur?

CAPUT IX

12. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Infantes antequam baptizentur morte praeventos, pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum» [1], si vis esse catholicus. Exempla enim quae te fallunt, vel de latrone qui Dominum est confessus in cruce [2], vel de fratre sanctae Perpetuae Dinocrate, nihil tibi ad huius erroris sententiam suffragantur.

Latro quippe ille, quamvis potuerit iudicio divino inter eos deputari, qui martyrii confessione purgantur, tamen etiam utrum non fuerit baptizatus, ignoras. Nam ut omittam quod creditur, aqua simul cum sanguine exsiliente de latere Domini, iuxta confixus potuisse perfundi, atque huiusmodi sanctissimo baptismate dilui: quid si in carcere fuerat baptizatus, quod et postea persecutionis tempore nonnulli clanculo im-

[1] Supra, l.1 n.8, et l.2 n.12.

[1] Supra, l.1 n.10-12, et l.2 n.13-14.
[2] Lc. 23,43.

este santísimo bautismo, ¿no es posible que hubiera sido bautizado en la cárcel, como sucedió más tarde cuando en tiempo de persecución pidieron algunos a escondidas ser bautizados? ¿Y si había sido bautizado ya antes de ser detenido? No porque hubiera recibido de Dios el perdón de sus pecados quedaba exento de someterse al rigor de las leyes públicas en cuanto a la muerte corporal. ¿Y si, finalmente, había recibido ya el bautismo cuando cometió el delito de latrocinio, y entonces, arrepentido, recibió el perdón de los crímenes que había perpetrado estando ya bautizado? Así comprenderemos la fe tan firme que el Señor vió en su corazón y que nosotros descubrimos en sus palabras. Si mantenemos el criterio de que todos aquellos de quienes no consta en las Sagradas Escrituras que hubieran recibido el bautismo murieron sin recibirlo, calumniaríamos a los mismos apóstoles, de los cuales no sabemos —excepto de San Pablo—cuándo fueron bautizados. Y si podemos deducirlo de las palabras del Señor a San Pedro: *El que acaba de lavarse no necesita lavarse más que los pies*, ¿qué diremos de Bernabé, de Timoteo, de Tito, de Sila, de Filemón, de los mismos evangelistas San Marcos y San Lucas y de una multitud innumerable de otros de cuyo bautismo no debemos dudar, aun cuando sobre él no haya sido escrito nada?

En cuanto a Dinócrates, era éste un niño de siete años, y los niños que reciben a esa edad el bautismo, recitan el símbolo de la fe y responden por sí mismos a las preguntas que se les hacen. ¿Por qué, pues, no te ha parecido posible que, después de haber sido bautizado, lo pervirtiera su padre y volviera a practicar los sacrilegios de los paganos, y me-

petrare potuerunt? Quid, si et antequam teneretur? Neque enim propterea illi publicae leges parcere poterant, quantum attinet ad corporis mortem, quoniam divinitus remissionem acceperat peccatorum. Quid, si iam baptizatus in latrocinii facinus et crimen incurrerat, et non expers Baptismatis, sed tanquam poenitens accepit scelerum veniam quae baptizatus admisit? quandoquidem pietas tam fidelis, et Domino in animo eius, et nobis in verbis eius apparuit. Nam si eos, de quibus non scriptum est utrum fuerint baptizati, sine Baptismo de hac vita recessisse contendimus; ipsis calumniamur Apostolis, qui, praeter apostolum Paulum [3], quando baptizati fuerint ignoramus. Sed si ipsos baptizatos esse per hoc nobis innotescere potuit, quod beato Petro Dominus ait: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet* [4]: quid de aliis, de quibus vel tale nihil legimus dictum, de Barnaba, de Timotheo, de Tito, de Sila, de Philemone, de ipsis evangelistis Marco et Luca, de innumerabilibus caeteris; quod absit ut baptizatos esse dubitemus, quamvis non legamus?

Dinocrates autem septennis puer, in quibus annis pueri cum baptizantur, iam Symbolum reddunt, et pro se ipsi ad interrogata respondent, cur non tibi visus fuerit baptizatus potuisse ab impio patre ad Gentilium sacrilegia revocari, et ob hoc fuisse in poenis, de quibus sorore orante

[3] Act 9,18
[4] Io. 13,10.

reciera por esta causa los castigos de los que le libraron las oraciones de su hermana? Además, ¿no has leído que nunca fué cristiano o que murió siendo catecúmeno? Si bien no se lee esto en el canon de las Sagradas Escrituras, cuyos testimonios son los verídicos en cuestiones de esta índole.

CAPITULO X

13. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «los que el Señor predestinó al bautismo, pueden ser substraídos a esta predestinación y morir antes de que el Omnipotente cumpliera en ellos sus designios». Ignoro, ciertamente, qué clase de poder es capaz de oponerse a la potencia divina e impedir que en determinadas circunstancias realizara lo que ella había previsto. No es necesario examinar la magnitud de impiedad en que se halla sumido el defensor de este error; pues basta una breve advertencia o admonición, ya que se trata de un hombre prudente y dispuesto a corregirse. He aquí tus propias palabras: «Me refiero a aquellos niños que, predestinados al bautismo, mueren prematuramente antes de ser regenerados en Jesucristo.» Por tanto, hay niños predestinados al bautismo y que son sacados de esta vida antes de que lo reciban. Y en ese caso, ¿los predestinaría Dios, previendo que habían de recibir el bautismo, o no previó que no lo recibirían, de suerte que o fallaría esta predestinación o se engañaría su presciencia? Comprenderás ahora cuánto podría hablar sobre este punto, si no fuera porque quiero cumplir la promesa que te hice de ser breve.

liberatus est, nescio. Neque enim et ipsum vel nunquam fuisse christianum, vel catechumenum defunctum fuisse legisti? Quanquam ipsa lectio non sit in eo canone Scripturarum, unde in huiusmodi quaestionibus testimonia proferenda sunt.

CAPUT X

13. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Quos Dominus praedestinavit ad Baptismum, praedestinationi eius eripi posse, et ante defungi quam *in eis fuerit quod Omnipotens praedestinavit impletum*» [1], si vis esse catholicus. Nescio enim quae hic potestas contra potestatem Dei casibus datur, quibus irruentibus quod ille praedestinavit fieri non sinatur. Hic error quanta errantem voragine impietatis absorbeat, exaggerare non opus est; cum prudentem virum et corrigi paratum breviter admonuisse sufficiat. Tua quippe ista sunt verba: «Habendam dicimus, inquis, de infantibus istiusmodi rationem, qui praedestinati Baptismo, vitae praesentis, antequam renascantur in Christo, praeveniuntur occiduo». Ergone praedestinati Baptismo, vitae praesentis, antequam ad eum perveniant, praeveniuntur occiduo, et praedestinaret Deus quod futurum non fuisse praescivit, aut hoc futurum non fuisse nescivit, ut eius aut praedestinatio frustraretur, aut praescientia falleretur? Vides quanta hinc dici possent, nisi quod paulo ante dixi tenerem, ut hinc te breviter admonerem.

[1] Supra, 1 2 n 13

14. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «acerca de los niños que mueren prematuramente antes de ser regenerados en Jesucristo, leemos lo siguiente: *Fué arrebatado para que la malicia no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma. Su alma era grata al Señor; por esto se dió prisa a sacarlo de en medio de la maldad. Llegado en poco tiempo a la perfección, vivió una larga vida*». El recto sentido de estas expresiones no se refiere de ningún modo a los niños muertos sin el bautismo, sino más bien a los que, después de haber sido bautizados y haber vivido piadosamente, se les acortan los días de su vida y mueren llenos no de años, sino de sabiduría y gracia.

Suponer que esto se aplica a los niños que mueren sin el bautismo, es un error horriblemente injurioso al santo bautismo, porque el niño que podía morir bautizado es sacado con antelación de esta vida precisamente por temor a que la malicia pervirtiera su entendimiento o el dolo engañara su alma, como si, al recibir el bautismo, le sobrevinieran la malicia y el dolo si no era llevado de este mundo con una muerte prematura.

Además, como su alma era agradable a Dios, el Señor se apresuró a sacarlo de en medio de la iniquidad con tanta diligencia que no tuvo tiempo para cumplir lo que sobre él había predeterminado, prefiriendo, en consecuencia, obrar aceleradamente contra sus decretos antes que ver perecer en el bautismo lo que le agradaba en ese niño no bautizado, como si dicho niño moribundo fuera a perecer con lo que a toda prisa debiera administrársele para que no pereciera.

14. Noli credere, nec dicere, nec docere: «De infantibus [2], qui priusquam renascantur in Christo, praeveniuntur occiduo, scriptum esse: *Raptus est ne malitia mutet illius intellectum, aut ne fictio decipiat animam eius. Propter hoc properavit de medio iniquitatis illum educere; placita enim erat Deo anima eius: et consummatus in brevi, explevit tempora longa*» [3], si vis esse catholicus. Hoc enim ad illos omnino non pertinet, sed ad eos potius, qui baptizati et pie viventes, diu non permittuntur hic vivere, non annis, sed sapientiae gratia consummati.

Iste vero error, quo putatur hoc de parvulis antequam baptizentur morientibus esse dictum; ipsi sacrosancto lavacro intolerabilem facit iniuriam, si parvulus qui baptizatus rapi poterat, propterea prius rapitur, ne malitia mutet illius intellectum, aut ne fictio decipiat animam eius: quasi in eodem Baptismo haec esse malitia credatur, et fictio qua in peius mutetur et decipiatur, si non ante rapiatur.

Deinde quoniam placita erat Deo anima eius, properavit de medio iniquitatis illum educere, ita ut nec paululum remoraretur, ut quod in eo praedestinarat, impleret: sed contra suam praedestinationem facere maluit tanquam festinans, ne quod ei placuerat in non baptizato, exterminaretur in Baptismo: tanquam moriturus infans ibi pereat, quo currendum est cum illo ne pereat.

[2] Supra, 1 2 n 13.
[3] Sap 4,11 14 13

¿Quién, pues, creería, diría, escribiría y leería en público que estas palabras, contenidas en el libro de la Sabiduría, se aplican a los niños que mueren sin el bautismo, si atentamente las meditara o reflexionara sobre ellas?

CAPITULO XI

15. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «hay fuera del reino de Dios otras moradas que el Señor coloca en la casa de su Padre». No dijo el Salvador como tú has escrito: *Hay muchas moradas en mi Padre*. Y aun si así se hubiera expresado, se entendería que esas moradas se encontraban en la casa de su Padre. Pero dijo abiertamente: *Hay muchas moradas en casa de mi Padre*. ¿Quién, pues, se atreverá a separar del reino de Dios algunas habitaciones de la casa del Padre, de manera que, cuando los reyes de la tierra reinan no solamente en su palacio, no solamente en su patria, sino en regiones lejanas y más allá de los mares, el rey que creó el cielo y la tierra no pueda reinar en toda la amplitud de su casa?

16. Pero quizá respondas que todo pertenece al reino de Dios, porque él reina en los cielos, reina en la tierra, reina en los abismos, en el paraíso, en el infierno. ¿Dónde no reinará, siendo inmenso su poder? Mas uno es el reino de los cielos, cuyo ingreso es sólo posible, según la sentencia verídica e inmutable del Señor, a los que han sido purificados con las aguas regeneradoras del bautismo, y otro es el reino

Quis ergo haec verba scripta in libro Sapientiae, de parvulis sine Baptismate mortuis dicta esse crederet, diceret, scriberet, recitaret, si ea, sicut oportuerat, cogitaret?

CAPUT XI

15. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Aliquas mansiones esse extra regnum Dei, quas esse Dominus dixit in domo Patris sui» [1], si vis esse catholicus. Non enim ait, sicut hoc testimonium ipse posuisti: *Multae mansiones sunt apud Patrem meum;* quod si ita dixisset, non alibi essent intelligendae quam in domo Patris eius; sed aperte ait: *In domo Patris mei mansiones multae sunt* [2]. Quis itaque audeat aliquas partes domus Dei separare a regno Dei; ut cum reges terrae non tantum in domo sua, nec tantum in patria sua, sed longe, lateque etiam trans mare regnare inveniantur; rex qui fecit caelum et terram nec in tota domo sua regnare dicatur?

16. Sed forte dicas, omnia quidem pertinere ad Dei regnum, quia regnat in caelis, regnat in terris, in abyssis, in paradiso, in inferno (ubi enim non regnat, cuius ubique summa potestas est?), sed aliud esse regnum caelorum, quo fas non est accedere, nisi lavacro regenerationis ablutos, propter dominicam veram fixamque sententiam; aliud autem

[1] Supra, 1 2 n 14
[2] Io 14,2.

de la tierra o de otra parte del universo, en donde puede haber algunas mansiones de la casa de Dios, que, si bien pertenecen al reino de Dios, no pertenecen, sin embargo, al reino de los cielos, que es por excelencia el reino de Dios. Y se realiza esto de tal modo, que algunas partes o moradas de la casa de Dios no son impíamente separadas del reino de Dios, pero tampoco están comprendidas en el reino de los cielos, y en ellas pueden habitar felizmente aquellos a quienes Dios quiere dárselas y que murieron sin el bautismo, encontrándose así en el reino de Dios, aunque no puedan entrar en el reino de los cielos, porque no habían sido bautizados.

17. Si a los que dan esta interpretación les parece haber dicho algo importante, es porque no leen atentamente las Sagradas Escrituras ni entienden el sentido de la palabra reino de Dios, cuando oramos diciendo: *Venga a nos el tu reino,* puesto que aquí se trata del reino de Dios, en el que todas las almas fieles reinarán con él feliz y eternamente. En cuanto al poder con que Dios gobierna todas las cosas, es cierto que reina también ahora. Entonces ¿qué es lo que pedimos cuando rogamos que llegue su reinado, sino que merezcamos nosotros reinar con él? Bajo su poder estarán los réprobos, que sufrirán en el infierno las penas del fuego eterno. ¿Diremos que también éstos, por el hecho de hallarse sometidos a su poder, estarán en el reino de Dios? Una cosa es disfrutar de las honras y de los beneficios del reino de Dios y otra es estar bajo el imperio de sus leyes.

Para convencerte de que el reino de Dios no debe ser dado a los bautizados y señalar al mismo tiempo y caprichosamente otras partes de ese reino a los que mueren sin el bautismo, fíjate cómo se expresa el Señor. No dice: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu* no puede entrar en el reino de los cielos, sino que dijo: *No puede entrar en el reino de Dios.* Estas son las palabras precisas que dirigió a Nicodemus: *En verdad, en verdad te digo que el que no naciere de nuevo, no puede ver el reino de Dios.* No dijo «reino de los cielos», sino *reino de Dios.* Y habiéndole respondido Nicodemus: *¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y nacer?,* el Salvador repitió la misma sentencia precisándola más: *En verdad, en verdad te digo que quien no renaciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.* Tampoco aquí dijo «reino de los cielos», sino *reino de Dios.* A continuación explicó qué significaban las palabras *quien no naciere de nuevo,* diciendo: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu.* Y aquellas otras: *no puede ver,* las expuso concretándolas de este modo: *no puede entrar,* dándose la particularidad de que las dos veces repite invariablemente *reino de Dios.*

No es necesario investigar y discutir ahora si se diferencian en algo el reino de Dios y el reino de los cielos o son una misma cosa designada con diversos nombres. Basta saber que no puede entrar en el reino de Dios el que no fuere purificado con las aguas regeneradoras del bautismo. Supongo que habrás comprendido lo absurdo que es separar del reino de Dios algunas moradas preparadas en la casa de Dios. Y, puesto que llegaste a pensar que en algunas de las muchas moradas que el Señor dijo que había en la casa de

esse regnum terrarum, vel aliarum creaturae partium, ubi possunt esse aliquae mansiones domus Dei, quamvis pertinentes ad regnum Dei, non tamen ad regnum caelorum, ubi excellentius et beatius est regnum Dei: ita fieri, ut nec aliquae domus Dei partes atque mansiones a regno Dei nefarie separentur; et tamen non omnes in regno caelorum mansiones praeparentur; atque in iis quae in regno caelorum non sunt, possint feliciter habitare, quibus eas etiam non baptizatis Deus dare voluerit; ut in regno Dei sint, quamvis in regno caelorum, quia baptizati non sunt, esse non possint.

17. Hoc qui dicunt, videntur quidem sibi dicere aliquid, quia Scripturas negligenter attendunt, et quomodo regnum Dei dicatur, unde oramus dicentes: *Veniat regnum tuum*[3], non intelligunt: quia regnum Dei dicitur, ubi cum illo fidelis familia eius beate et sempiterne tota regnabit. Nam secundum potestatem, quae illi super omnia est, etiam nunc utique regnat. Quid ergo est quod oramus ut veniat, nisi ut cum illo regnare mereamur? Sub eius autem potestate etiam illi erunt, qui poena aeterni ignis ardebunt: numquidnam ob hoc etiam ipsos in regno Dei futuros dicturi sumus? Aliud est enim regni Dei muneribus honorari, aliud regni Dei legibus coerceri.

Ut autem tibi manifestissime appareat, non esse regnum caelorum distribuendum baptizatis, et alias partes regni Dei dandas quibus tibi visum est, non baptizatis; ipsum Dominum audi, qui non ait: *Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu,* non potest intrare in regnum caelorum; sed, *non potest,* inquit, *intrare in regnum Dei.* Nam verba eius de hac re ista sunt ad Nicodemum: *Amen, amen dico tibi, nisi quis natus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* Ecce non hic dixit, regnum caelorum; sed, *Dei.* Et cum respondisset Nicodemus atque dixisset: *Quomodo potest homo nasci, cum senex sit? numquid potest in ventrem matris suae iterato introire, et nasci?* eamdem Dominus sententiam planius apertiusque repetens ait: *Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei*[4]. Ecce nec hic dixit, regnum caelorum; sed, *regnum Dei.* Quod enim dixerat: *Nisi quis natus fuerit denuo;* hoc quid esset exposuit dicens: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu.* Et quod dixerat, *non potest videre;* hoc exposuit dicendo, *non potest introire.* Illud tamen quod dixerat, *regnum Dei,* non alio nomine repetivit.

Neque nunc opus est quaerere atque disserere, utrum regnum Dei regnumque caelorum cum aliqua differentia sit intelligendum, an res una sit duobus appellata nominibus: sufficit quod non potest introire in regnum Dei, qui non fuerit lavacro regenerationis ablutus. Mansiones autem aliquas constitutas in domo Dei separare a regno Dei, quam sit a veritate devium, puto quod iam intelligas. Et ideo quod putasti, in ali-

[3] Mt 6,10.

[4] Io 3,3-5

su Padre habían de ser colocados los que murieren sin renacer en el agua y el Espíritu, si me lo permites, te aconsejo y te invito a que no tardes en corregir este error y mantener así la fe católica.

CAPITULO XII

18. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «el sacrificio de los cristianos debe ser ofrecido por los que han muerto sin haber recibido el bautismo». Citaste, para corroborar tu doctrina, el sacrificio de los judíos, de que se habla en el libro de los Macabeos; mas no pruebas que fuera ofrecido por los que murieron sin haber sido circuncidados. Y al formular tu doctrina, que es nueva y contra la autoridad y disciplina de toda la Iglesia, te has atrevido a usar una terminología inusitada y temeraria, al decir: «Juzgo que los santos sacerdotes deben ofrecer continuamente por estos niños oblaciones y sacrificios», como si no supieras que tú, por ser laico, debieras someterte a las enseñanzas de los sacerdotes de Dios, sin mezclarte directamente en sus investigaciones y, sobre todo, no anteponiéndote a ellos como censor y juez.

Abandona, hijo, esas pretensiones. No es ése el camino que nos enseñó Jesucristo, que era humilde: nadie con tal orgullo puede entrar por la puerta estrecha.

quibus mansionibus, quas Dominus multas esse dixit in domo Patris sui, mansuros quosdam etiam non renatos ex aqua et Spiritu, ut fidem catholicam teneas, admoneo, si permittis, emendare non differas.

CAPUT XII

18. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Sacrificium Christianorum pro iis qui non baptizati de corpore exierint, offerendum»[1], si vis esse catholicus. Quia nec illud quod de Machabaeorum libris commemorasti sacrificium Iudaeorum[2], pro eis qui non circumcisi de corpore exierant, ostendis oblatum. In qua tua sententia tam nova, et contra Ecclesiae totius auctoritatem disciplinamque prolata, verbo etiam insolentissimo usus es, dicens: «Pro his sane oblationes assiduas et offerenda iugiter sanctorum censeo sacrificia sacerdotum»: ut te homo laicus sacerdotibus Dei nec discendo subderes, nec saltem simul quaerendo misceres, sed censendo praeponeres.

Aufer tibi ista, fili: non sic in via, quam Christus humilis se ipsum esse docuit, ambulatur; nullus cum hoc tumore per angustam portam eius ingreditur.

[1] Supra, l.1 n.13, et l.2 n.15.
[2] Mach. 12,39-46.

CAPITULO XIII

19. Si quieres ser católico, no creas, ni afirmes, ni enseñes que «algunos que mueren sin haber sido bautizados no van directamente al reino de los cielos, sino al paraíso, y que después de la resurrección entrarán también en el reino de los cielos». Jamás se atrevieron a defender esto los mismos herejes pelagianos, a pesar de su opinión de que el pecado original no se transmite a los niños. Y tú, aunque como católico admites que contraen el pecado, sostienes, en virtud de no sé qué opinión tan nueva como perversa, que aun sin el bautismo regenerador pueden estos niños ser purificados del pecado original y entrar en el reino de los cielos.

No reflexionas cuán inferior eres a Pelagio en este punto; pues él, lleno de temor por la sentencia del Salvador, según la cual a los no bautizados no se les permite la entrada en el reino de los cielos, no obstante que los crea exentos de todo pecado, no se atreve a colocar en dicho reino a tales niños. Tú, por el contrario, de tal manera desprecias el valor de estas palabras: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios*, que, sin hablar del error por el que separas del reino de Dios el paraíso, no dudas prometer la remisión del reato y el reino de los cielos a ciertos niños en los que, como católico, reconoces y admites la existencia del pecado original y que supones que mueren sin el bautismo, como si pudieras ser verdadero católico afirmando contra Pelagio la existencia del pecado ori-

CAPUT XIII

19. Noli credere, nec dicere, nec docere: «Aliquos eorum qui sine Baptismo Christi ex hac vita emigraverint, interim non ire in regnum caelorum, sed in paradisum; postea vero, in resurrectione mortuorum, etiam ad regni caelorum beatitudinem pervenire»[1], si vis esse catholicus. Hoc enim eis dare nec Pelagiana haeresis ausa est, quae opinatur parvulos non trahere originale peccatum: quos tu quamvis sicut catholicus cum peccato nasci fatearis, nescio qua tamen perversioris novitate opinionis, sine Baptismate salutari, et ab hoc peccato cum quo nascuntur absolvi, et in regnum caelorum asseris introduci.

Neque consideras, in hac causa quanto deterius sapias quam Pelagius. Ille quippe dominicam sententiam pertimescens, qua non baptizati in regnum caelorum non permittuntur intrare, licet eos quos ab omni peccato liberos credit, non illo audet parvulos mittere: tu vero sic contemnis quod dictum est: *Si quis non renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest introire in regnum Dei;* ut excepto errore, quo audes a regno Dei paradisum separare, quibusdam quos reos nasci, sicut catholicus, credis, sine Baptismate mortuis, et illius reatus absolutionem, et regnum caelorum non dubites insuper polliceri: quasi contra Pelagium in originali

[1] Supra, l.2 n.16.

ginal, mientras que, como un nuevo hereje, tratas de desvirtuar y aun refutar la palabra del Señor sobre la necesidad absoluta del bautismo.

No quisiéramos, amado hijo, que seas vencedor de herejes con la victoria de un error sobre otro error y—lo que es peor—con la victoria de un error mayor sobre otro menor. Dices: «Si alguno me reprocha haber colocado temporalmente en el paraíso el alma del buen ladrón y la de Dinócrates, le respondo que todavía les resta el premio del reino de los cielos para el día de la resurrección, aunque aparentemente se oponga esta máxima fundamental: *Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo no entrará en el reino de los cielos.* Mantenga, sin embargo, en esta cuestión mi criterio, con tal que sea para ensanchar los efectos y los atractivos de la misericordia y de la presciencia divinas.»

Hemos copiado literalmente tus propias palabras, con las cuales apruebas la opinión de los que sostienen que algunos no bautizados son recibidos temporalmente en el paraíso, de tal manera que, después de la resurrección, recibirán el premio del reino de los cielos, a pesar de la máxima fundamental, por la cual está establecido que el que no renaciere del agua y del Espíritu no entrará en aquel reino. Temiendo Pelagio contradecir la palabra del Señor y no obstante que no creía que se transmitiera a los niños el pecado original, enseñó que no serían admitidos en el reino de los cielos los que murieran sin el bautismo. Tú los declaras culpables del pecado original y, sin embargo, los absuelves sin necesidad de la regeneración bautismal, y los colocas en el paraíso, y les prometes para más tarde la entrada en el reino de los cielos.

peccato astruendo tunc esse possis catholicus verus, si contra Dominum fueris in destruenda eius de Baptismo sententia haereticus novus.

Nos te, dilectissime, non sic volumus haereticorum esse victorem, ut error vincat errorem, et, quod est peius, maior minorem. Dicis enim: «Aut si forte quispiam reluctetur, latronis animae vel Dinocratis interim temporarie collatum esse paradisum; nam superesse illis adhuc in resurrectione praemium regni caelorum; quanquam sententia illa principalis obsistat: Quia *qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum;* tamen teneat etiam meum in hac parte non invidentis assensum, modo misericordiae praescientiaeque divinae et effectum amplificet et affectum».

Haec verba tua sunt, ubi te confiteris consentire dicenti quibusdam non baptizatis sic temporarie collatum esse paradisum, ut supersit illis in resurrectione praemium regni caelorum, contra sententiam principalem, qua constitutum est, non intraturum in illud regnum, qui non renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto. Quam sententiam principalem timens violare Pelagius, nec illos sine Baptismo in regnum caelorum credidit intraturos, quos non credidit reos: tu autem et originalis peccati reos parvulos confiteris, et tamen eos sine lavacro regenerationis absolvis, et in paradisum mittis, et postea etiam regnum caelorum intrare permittis.

CAPITULO XIV

20. En cuanto a estos errores y otros semejantes que acaso podrías hallar en tus libros, leyéndolos con mayor atención mayor vagar, corrígelos sin dilación, si eres sinceramente católico, esto es, si verdaderamente manifestaste tu pensamiento al decir que «no te hacías la ilusión de poder probar lo que habías afirmado; procurarías no sostener siempre tu propia opinión, si averiguabas que no era probable, y desechando tu propio juicio, seguirías de corazón lo que te pareciera mejor y más verdadero». Muestra ahora, carísimo, que no te expresaste dolosamente, para que se regocije la Iglesia católica no sólo de tu talento, sino también de tu prudencia y modestia, y no se encienda más la insensatez herética a causa de la pertinacia contenciosa. Esta es la ocasión para que demuestres con qué sinceridad de corazón dijiste lo que añadiste a continuación de las hermosas palabras que he transcrito: «Pues así como es prueba de sabiduría y de laudable prudencia abrazar sin dificultad el partido de la verdad, así también es indicio de criterio defectuoso y obstinado rehusar seguir prontamente el camino de la razón.» Da pruebas de tu buena resolución y de tu laudable prudencia y acepta sin dificultad doctrinas más verdaderas; no seas de criterio tan malvado y obstinado que rehúses y te niegues a inclinarte inmediatamente del lado de la razón. Si dijiste estas cosas con sinceridad, si manifestaste con tus labios lo que interiormente sentías en el corazón, aborrecerás todo retraso en la obra hermosa de tu conversión. Te pareció poco decir que «era indicio de criterio defectuoso y obstinado rehusar seguir prontamente el camino de la razón»

CAPUT XIV

20. Haec atque huiusmodi, si et alia forsitan in tuis libris attentior et otiosior invenire potueris, sine ulla dilatione iam corrige, si animum catholicum geris, id est, si veraciter praelocutus es, dicens, «quod tibi ipsi credulus non sis, ea probari posse quae dixeris; et quod semper studeas etiam propriam sententiam non tueri, si improbabilis detegatur; et sit tibi cordi, proprio iudicio damnato, meliora magis et quae sunt veriora sectari». Modo proba, charissime, non te fallaciter ista dixisse, ut de tua indole non solum ingeniosa, verum etiam cauta, pia, modesta, gaudeat catholica Ecclesia, non de contentiosa pertinacia haeretica exardescat insania. Nunc est ut ostendas, quanta post haec bona verba quae tua commemoravi, sinceritate pectoris dixeris, quod continuo subiecisti: «Nam ut est, inquis, optimi propositi laudandique consilii, facile ad veriora transduci; ita improbi obstinatique iudicii est, nolle citius ad tramitem rationis inflecti» [1]. Esto igitur optimi propositi laudandique consilii, et facile ad veriora transducere: nec sis improbi obstinatique iudicii, ut nolis citius ad tramitem rationis inflecti. Si enim haec liberaliter elocutus es, si non in labiis ista sonuisti, sed intus et germanitus in corde

[1] Supra, 1.2 n.22.

y añadiste «inmediatamente», para hacer ostensible de esta manera cuán execrable es el que nunca se decide a poner en práctica tan buena acción, ya que te parece que el que se contenta con interponer retrasos debe ser censurado con tanta severidad que justamente es llamado hombre de criterio pervertido y obstinado.

Escúchate, pues, a ti mismo y, sobre todo, aprovecha los frutos de tu propio lenguaje, para que así te inclines, convencido por la fuerza de la mente, hacia el camino de la razón con mayor prontitud con que te apartaste de él, obrando imprudentemente y con poca reflexión.

21. Sería una tarea excesivamente larga anotar y discutir uno a uno los errores que deseo corregir y ver desaparecer de tus obras, o, al menos, darte brevemente cuenta de todo lo que debe ser corregido.

Sin embargo, no te desprecies a ti mismo y pienses que tu talento y lenguaje merecen poca estima. Me he convencido de que tu memoria recuerda gran número de pasajes de la Sagrada Escritura; pero también he de confesar que tu erudición es menor de lo que correspondía a tu talento y a la intensidad de tu trabajo. Y así no quiero ensalzarte con mis elogios más de lo justo, ni tampoco rebajarte, despreciándote o desconfiando de ti. ¡Ojalá pudiera leer tus obras hallándome a tu lado e indicarte de palabra, mejor que por escrito, los errores que debes corregir! Terminaríamos más fácilmente este asunto con una conversación que con cartas; pues si hubiéramos de escribir todas las necesarias, serían precisos muchos volúmenes. No obstante, he señalado numéricamente los errores principales, y te advierto con insistencia que los corrijas sin dilación y los ex-

sensisti; in tuae correctionis tanto bono etiam moras odisti. Parum quippe tibi fuit dicere, «improbi obstinatique esse iudicii, nolle ad tramitem rationis inflecti», nisi adderes «citius»: ut hinc ostenderes quam sit exsecrandus, qui bonum hoc nunquam facit; quandoquidem qui tardius facit, tanta tibi videatur severitate culpandus, ut merito improbi iudicii obstinatique dicatur.

Audi ergo te ipsum, tuque potissimum et maxime eloquii tui fructibus utere, ut citius te ad rationis tramitem gravitate mentis inflectas, quam te inde minus erudite parumque consulte lubrico aetatis averteras.

21. Nimis longum est, omnia quae in tuis libris, vel potius in te ipso volo emendari, pertractare atque discutere, et saltem brevem tibi de singulis corrigendis reddere rationem.

Nec ideo tamen te contemnas, ut arbitreris ingenium et eloquium tuum parvi esse pendendum. Nec sanctarum Scripturarum memoriam in te parvam esse cognovi: sed eruditio minor est, quam tantae indoli laborique congruebat. Itaque te nec amplius quam oportet tibi tribuendo vanescere volo, nec rursus te abiiciendo ac desperando frigescere. Utinam tua scripta tecum legere possem, et colloquendo potius, quam scribendo, quae sint emendanda monstrarem. Facilius hoc negotium perageretur nostra inter nos sermocinatione, quam litteris: quae si scribenda esset, multis voluminibus indigeret. Verumtamen ista capitalia, quae certo etiam

cluyas totalmente de tu creencia y de tu enseñanza, para que esa facilidad en la discusión que Dios te concedió la uses no para destruir, sino para sostener la verdadera y saludable doctrina.

CAPITULO XV

22. Ya he indicado los errores principales, sobre los cuales he discutido en cuanto me ha sido posible; pero los enumeraré de nuevo, repitiéndolos brevemente, según los formulaste tú: 1) Que «Dios hizo el alma no de la nada, sino de sí mismo»; 2) que «por tiempo indefinido y sin ninguna interrupción Dios da siempre las almas, como existe siempre el que las da»; 3) que «el alma perdió por su unión con el cuerpo el mérito bueno que tenía antes de esa unión»; 4) que «el alma recupera su primer estado mediante el cuerpo, de manera que renazca por el medio a causa del cual había merecido ser mancillada»; 5) que «el alma mereció llegar a ser pecadora antes de cometer un pecado»; 6) que «los niños que mueren sin haber recibido el bautismo pueden obtener la remisión del pecado original»; 7) que «los predestinados por el Señor al bautismo pueden ser substraídos a esta predestinación y morir antes de que el Omnipotente cumpla en ellos sus designios»; 8) que «acerca de los niños que mueren prematuramente antes de ser regenerados en Jesucristo leemos lo siguiente: *Fué arrebatado para que la malicia no pervirtiera su inteligencia»;* 9) que «hay fuera del reino de Dios otras moradas que el Señor coloca en la casa de su

numero comprehendere volui, instanter admoneo, ne corrigere differas, et ea prorsus a fide et praedicatione tua facias aliena: ut quanta tibi facultas est disputandi, munere Dei utaris utiliter ad aedificationem, non ad destructionem sanae salubrisque doctrinae.

CAPUT XV

22. Sunt autem ista, de quibus, ut potui, iam disserui: sed breviter ea repetendo percurram. Unum est, «Quod animam non ex nihilo, sed de se ipso Deum fecisse» dixisti. Alterum, «Per infinitum tempus, atque ita semper Deum animas dare, sicut semper est ipse qui dat». Tertium, «Animam meritum aliquod perdidisse per carnem, quod habuerit ante carnem». Quartum, «Animam per carnem reparare habitudinem priscam, et per eamdem carnem renasci, per quam meruerat inquinari». Quintum, «Quod anima meruerit esse peccatrix ante omne peccatum». Sextum, «Infantes antequam baptizentur, morte praeventos, pervenire posse ad originalium indulgentiam peccatorum». Septimum, «Quos Dominus praedestinavit ad Baptismum, praedestinationi eius eripi posse, et ante defungi, quam in eis fuerit quod Omnipotens praedestinavit impletum». Octavum, «De infantibus qui priusquam renascantur in Christo, praeveniuntur occiduo, scriptum esse: *Raptus est ne malitia mutaret intellectum illius*»: et caetera quae in eam sententiam in Sapientiae libro leguntur. Nonum, «Aliquas mansiones esse extra regnum Dei, earum quas Dominus esse dixit in domo Patris sui». Decimum est, «Sacrificium Christianorum pro eis qui non baptizati de corpore exierint offerendum».

Padre»; 10) que «el sacrificio de los cristianos debe ser ofrecido por los que han muerto sin haber recibido el bautismo»; 11) que «algunos que salen de esta vida sin haber sido bautizados no van directamente al reino de los cielos, sino al paraíso, y que después de la resurrección entrarán también en el reino de los cielos».

23. No vaciles ya ni un momento en extirpar y arrojar de tu espíritu, de tu lenguaje, de tu estilo esos once errores, manifiestamente absurdos y contrarios a la fe católica, si quieres que nos alegremos no sólo de que hayas pasado a los altares católicos, sino de que seas verdaderamente católico; pues, si obstinadamente se defiende cada uno de esos errores, pueden originarse tantas herejías cuantas son las opiniones enumeradas. Por lo cual reflexiona o considera cuán horrendo es encontrarlos todos en un solo hombre, siendo suficiente uno de ellos para condenar a quien lo sostuviera. Mas si tú, en lugar de defenderlos, los rechazas y combates denodadamente de palabra y por escrito, serás más digno de elogio censurándote a ti mismo que si confundieras a otro adversario con argumentos contundentes, y serás también más digno de admiración corrigiendo esos errores que si no hubieras caído nunca en ellos. El Señor ilumine tu mente y su divino Espíritu difunda en el tuyo tanta fuerza de humildad, tanta luz de la verdad, tal dulzura de caridad y tal paz de piedad que prefieras vencerte a ti mismo en favor de la verdad antes que salir vencedor en la falsedad contra cualquier adversario.

Pero no pienses que, por haber mantenido estas opiniones, te has apartado de la fe católica, aun cuando son contrarias a ella, si delante de Dios, cuya mirada sondea el fondo del cora-

Undecimum, «Aliquos eorum qui sine Baptismo Christi ex hac vita emigraverint, interim non ire in regnum, sed in paradisum; postea vero, in resurrectione mortuorum, etiam ad regni caelorum beatitudinem pervenire».

23. Haec interim undecim multum aperteque perversa, et fidei catholicae adversa, nunc iam nihil cuncteris exstirpare atque abiicere ab animo, a verbo, ab stilo tuo; si vis ut te, non solum ad altaria transisse catholica, sed vere catholicum esse gaudeamus. Nam haec si pertinaciter singula defendantur, tot haereses facere possunt, quot opiniones esse numerantur. Quocirca considera, quam sit horrendum ut omnes sint in uno homine, quae damnabiles essent in singulis singulae. Sed si tu pro cis nulla contentione pugnaveris, imo vero eas fidelibus verbis et litteris expugnaveris; laudabilior eris censor in te ipsum, quam si quemlibet alium recta ratione reprehenderes; et mirabilior eorum emendator quam si nunquam illa sensisses. Adsit Dominus tuae menti et tantam spiritui tuo spiritu suo facilitatem humilitatis, lucem veritatis, dulcedinem charitatis, pacem pietatis infundat, ut victor tui animi esse malis in veris, quam cuiuslibet contradicentis in falsis.

Absit autem ut te arbitreris, haec opinando, a fide catholica recessisse, quamvis ea fidei sint adversa catholicae, si coram Deo, cuius in nullius corde oculus fallitur, veraciter te dixisse respicis, «non te tibi

zón, crees haber dicho sinceramente que «no te hacías la ilusión de poder probar lo que habías afirmado, que procurarías no sostener siempre tu propia opinión, si averiguabas que no era probable, y, desechando tu propio juicio, seguirías de corazón lo que te pareciera mejor y más verdadero». Un espíritu semejante, si por ignorancia incurre en opiniones opuestas a la fe católica, sigue siendo católico por hallarse dispuesto y preparado a corregirse.

Sea éste el término del presente libro, para que descanse el lector unos instantes y desde el principio renueve su atención a lo que sigue.

ipsi esse credulum, probari ea quae dixeris posse; ac studere te semper etiam propriam sententiam non tueri, si improbabilis detegatur, eo quod sit tibi cordi, proprio damnato iudicio, meliora magis et quae sint veriora sectari». Iste quippe animus etiam in dictis per ignorantiam non catholicis, ipsa est correctionis praemeditatione ac praeparatione catholicus.

Sed iste sit modus huius voluminis, ubi requiescat paululum lector, ut ad ea quae sequuntur, eius intentio ab alio renovetur exordio.

LIBRO IV

A Vicente Víctor

CAPITULO I

1. Permíteme ahora que te manifieste mis convicciones personales como lo deseo, si me fuere posible, es decir, si me le concediere aquel en cuya mano estamos nosotros y nuestras palabras.

Dos veces me has censurado nominalmente. Después de haberte declarado al principio de tu libro consciente de tu inexperiencia y falto de doctrina y de haberme calificado a mí, al nombrarme, como hombre doctísimo y peritísimo, sin embargo, en algunas materias en que te pareció saber lo que yo confieso que ignoro o que, ignorándolo, presumo de saberlo, no dudaste en censurar con cierta libertad, siendo joven, a un anciano, y, siendo laico, a un obispo, y a un hombre que, según tu criterio, es doctísimo y peritísimo. No puedo decir si soy doctísimo y peritísimo; es más, sé con toda certeza que no lo soy. Y no vacilo en afirmar que es posible que un ignorante conozca a veces lo que ignora un sabio. Sinceramente te alabo, porque diste la preferencia a la verdad, o, a lo menos, a lo que creíste ser la verdad, aunque no la comprendiste, y no te fijaste en el hombre. Obraste, ciertamente, con temeridad, porque juzgaste que conocías lo que ignorabas; pero te condujiste con

libertad e independencia, porque, a pesar de la reverencia debida a la persona, proclamaste abiertamente lo que pensabas.

Conviene, por tanto, que te des cuenta de que nuestra mayor preocupación debe ser apartar del error a las ovejas del Señor, puesto que, si las mismas ovejas conocieran algún vicio en sus pastores, les parecería indecoroso ocultárselo. ¡Oh, si tú me reprocharas lo que en mis escritos es digno de censura! No debo negar que tanto en mis costumbres como en mis libros hay mucho que puede ser censurado sin ninguna temeridad. Si corrigieras algo de esto, me darías fundamento para mostrarte cómo quisiera que te portaras tú cuando se te censurara en relación a lo que en mí hubieras reprobado. Y no lo haría como *uno de más edad a otro más joven o como un superior a un* súbdito, sino que procuraría servir de modelo de corrección, convencido de que el ejemplo sería tanto más saludable cuanto más humilde. Pero tú me censuraste no lo que la humildad me obliga a corregir, sino lo que la verdad me constriñe en parte a divulgar y en parte a defender.

CAPITULO II

2. Lo que me has reprobado es, en primer lugar, que no me he atrevido a concretar mi pensamiento acerca del origen de las almas dadas a los descendientes de Adán, y, efectivamente, confieso o declaro mi ignorancia sobre este asunto; y en segundo lugar, haber afirmado de manera absoluta que el alma era espíritu y no cuerpo. En este último apartado has especificado y reprobado otros dos conceptos: *a)* que no creía que el alma fuera cuerpo; *b)* que creía que era espíritu. A ti, por el

LIBER IV

Ad Vincentium Victorem

CAPUT I

1. Accipe nunc iam etiam de me ipso quae tibi dicere cupio, si possim, hoc est, si ille donaverit, in cuius manu sunt et nos et sermones nostri.

Reprehendisti enim me bis numero, exprimens etiam meum nomen: et cum te in principio libri tui imperitiae tuae admodum conscium et doctrinae adminiculo destitutum, me vero ubi nominasti, doctissimum ac peritissimum dixeris; tamen quibus in rebus tibi visus es nosse quod ego vel nescire me fateor, vel, quamvis nesciam, scire praesumo, libertate quae oportebat, non tantum senem iuvenis, et episcopum laicus, verum etiam hominem tuo iudicio doctissimum et peritissimum non dubitasti reprehendere. Ego autem et me doctissimum ac peritissimum nescio, imo vero me non esse certissime scio: et fieri posse non ambigo ut aliquid imperito et indocto cuipiam scire contingat, quod aliquis doctus et peritus ignorat: et in hoc te plane laudo, quod veritatem, etsi non quam percepisti, certe quam putasti, homini praetulisti; ideo quidem temere, quia existimasti scire te quod nescis: sed ideo libere, quia personam non reveritus, elegisti aperire quod sentis.

Unde te intelligere oportet, quanto esse nobis debeat cura maior, dominicas oves revocare ab erroribus: si et ovibus turpe est, vitia pastorum, si qua cognoverint, eisdem occultare pastoribus. O si illa reprehenderes mea, quae iusta reprehensione sunt digna! Neque enim negare debeo, sicut in ipsis moribus, ita multa esse in tam multis opusculis meis, quae possint recto iudicio, et nulla temeritate culpari. Ex quibus si aliqua ipse reprehenderes, illic et tibi fortassis ostenderem, qualem te esse, in quibus non perperam reprehenderis, vellem; neque tibi iuniori maior, et praepositus subdito, correctionis exemplum, quanto humilius, tanto salubrius exhiberem. Sed ea in me reprehendisti, quae non corrigere humilitas, sed partim fateri, partim defendere veritas cogit.

CAPUT II

2. Haec autem sunt: unum, quod de origine animarum, quae post primum hominem datae sunt, vel dantur hominibus, non sum ausus aliquid definire, quia fateor me nescire; alterum, quod animam scire me dixi spiritum esse, non corpus. Sed in hoc altero duo reprehendisti: unum, quod non eam crederem corpus esse; alterum, quod eam spiritum cre-

contrario, te parece que es cuerpo y no espíritu. Atiende, pues, a mi justificación contra tu censura, y, aprovechando la circunstancia de que yo me justifique ante ti, aprende o considera qué es lo que tú debes enmendar en ti mismo.

Recuerda cómo te expresaste en tu libro cuando me nombraste por primera vez: «Sé que la mayor parte de los autores doctísimos y los más inteligentes observaron silencio o se limitaron a decir generalidades, eludiendo en sus discusiones con una exposición incoada la definición precisa, como poco ha lo he leído en las cartas que te ha dirigido Agustín, ese hombre tan docto y ese obispo tan ilustre; y escudriñando ellos con demasiada reserva y temor, según creo, los misterios de esta materia, guardaron dentro de sí mismos su parecer, confesando que no podían resolver nada. Pero, a decirte la verdad, me parece muy absurdo y muy impropio de la razón que el hombre no se conozca y que se ignore a sí mismo el que piensa haber conseguido el conocimiento de todas las cosas. ¿En qué se diferencia el hombre del animal, si aquél no sabe distinguir y discutir sobre sus cualidades ni sobre su naturaleza, de manera que se le puedan aplicar aquellas palabras: *El hombre, constituido en honor, no tuvo discernimiento: se ha igualado con los insensatos jumentos y se ha hecho como uno de ellos?* Puesto que Dios no creó nada sin causa e hizo al hombre animal racional, capaz de inteligencia, dotado de razón y de sensibilidad para que ordenara prudentemente todos los demás seres, ¿se puede decir algo más discordante y absurdo que afirmar que únicamente le privó del conocimiento de sí mismo? Y más cuando vemos que la sabiduría del mundo lleva inútilmente sus investigaciones hasta la verdad misma, sin que le sea posible conocer a aquel por el cual son conocidas todas las demás cosas, intentando descubrir acerca de la naturaleza del alma algo que se aproxime o sea afín a la verdad, ¡qué vergüenza para un católico ignorarse a sí mismo o el haberse prohibido hacer alguna investigación a este respecto!»

3. Es tu censura, tan elocuente y explícita, de mi ignorancia la que te obliga a saber todo lo que pertenece a la naturaleza del hombre, de tal manera que, si ignoraras algo concerniente a esto, según tu criterio, no según el mío, deberías ser comparado a los animales. Aunque parece que más directamente te refieres a mí, al decir: *El hombre, constituido en honor, no tuvo discernimiento*, porque estoy colocado en los honores de la Iglesia, que tú no tienes, sin embargo, has recibido el honor de la naturaleza humana, que te hace superior a los animales, a los cuales debieras ser comparado, según tu juicio, si ignoras algo de lo que concierne a tu naturaleza. Y no solamente anatematizaste a los que, como yo, dudan acerca del origen del alma humana—sobre lo cual no es tan absoluta mi nesciencia, ya que sé que Dios inspiró en el rostro del primer hombre un soplo y fué hecho alma viva, lo que no hubiera llegado a saber si no lo hubiera leído—, no sólo nos anatematizaste, sino que añadiste: *¿En qué se diferencia el hombre del animal si aquél no sabe distinguir y discutir sobre sus cualidades ni sobre su naturaleza?*

Al parecer, tu modo de pensar es que el hombre debe discurrir y discutir acerca de sus facultades y de su naturaleza con tal perfección que no se le oculte nada. De ser esto así,

derem. Tibi enim videtur et corpus esse animam, et non esse spiritum. Audi igitur purgationem meam contra reprehensionem tuam, et ex hac occasione qua me tibi purgo, in te ipso disce quae purges.

Recole verba libri tui, ubi me primitus nominasti. «Scio, inquis, plerosque et facile peritissimos viros, insuper et consultos tenuisse silentium, aut nihil expressius elocutos, cum definitionem disputationibus suis inchoata expositione subtraherent; sicuti nuper apud te Augustini doctissimi viri praedicatique episcopi comprehensum litteris lectitavi: modestius quidem, ut reor, ac verecundius huiusce rei arcana rimantes, intra se ipsos tractatus sui devorasse iudicium, neque se posse ex hinc aliquid determinare professos. Sed mihi, crede, satis superque videtur absurdum atque incongruum rationi, ut homo ipse expers sui sit, aut is qui rerum omnium creditur adeptus esse notitiam, sibi ipsi habeatur ignotus. Quid autem differt homo a pecore, si nescit de sua qualitate naturaque disquirere atque disserere; ut merito in illum conveniat quod scriptum est: *Homo cum esset in honore, non intellexit; assimilatus est iumentis, et comparatus est eis* [1]. Nam cum Deus bonus nihil non ratione condiderit, ipsumque hominem animal rationale, intellectus capacem, rationis compotem, sensuque vivacem, qui omnia rationis expertia prudenti ordinatione distribuat, procreaverit; quid tam inconvenienter dici potest, quam ut eum sola sui notione fraudarit? Et cum sapientia mundi, quae sese usque ad veri cognitionem supervacua quidem investigatione protendit, quia scire nequit per quem licet quae sunt vera cognosci, aliqua tamen vicina, imo affinia veritati tentaverit super animae natura dispicere: quam indecens atque pudendum est, religiosum quemquam de hoc ipso aut nihil sapere, aut penitus sibi interdixisse ne sapiat».

3. Ista tua nostrae ignorantiae disertissima et luculentissima castigatio, omnia quae ad naturam hominis pertinent, sic te scire compellit, ut si eorum aliquid ignoraveris, non meo, sed tuo iudicio pecoribus compareris. Quamvis enim nos insignitius videaris attingere, eo quod dixisti: *Homo cum esset in honore, non intellexit*, quia in quo tu non es, honore sumus Ecclesiae; tamen etiam tu in eo es honore naturae, ut pecoribus praeferaris, quibus secundum tuum iudicium comparandus es, si aliquid eorum quae ad naturam tuam constat pertinere, nesciveris. Neque enim eos aspersisti hac reprehensione tantummodo, qui hoc nesciunt quod ego nescio, hoc est, humanae animae originem (quam quidem non penitus nescio; scio enim Deum flavisse in faciem primi hominis, factumque esse hominem in animam vivam [2]: quod tamen nisi legissem, per me ipse scire non possem); sed dixisti: *Quid autem differt homo a pecore, si nescit de sua qualitate naturaque disquirere atque disserere?*

Quod sensisse ita videris, tanquam de universa sua qualitate atque natura sic homo disquirere atque disserere debeat, ut nihil eum sui lateat.

[1] Ps. 48,13.

[2] Gen. 2,7.

te compararé yo a los animales si no me dices con exactitud el número de tus cabellos. Y si, no obstante los conocimientos que nos es posible conseguir en esta vida, admites que podemos ignorar algo de lo que atañe a nuestra naturaleza, te pregunto hasta qué punto extiendes esa concesión, no sea que por casualidad esté también comprendida en ella la ignorancia sobre el origen de nuestra alma, aun cuando creamos sin duda de ningún género lo que es condición necesaria para salvar la fe, o sea, que el alma ha sido dada por Dios y que no es de la misma naturaleza que Dios. ¿Piensas, acaso, que cada uno debe desconocer sobre su naturaleza lo que tú desconoces o que debe conocer lo que tú conoces, de tal manera que, si su ignorancia es un poco mayor que la tuya, te consideres con derecho a compararlo a los animales por la circunstancia de ser tú más instruido que él, y si fuere él quien supiere algo más que tú, con el mismo derecho te compararía a los animales? Dinos, por consiguiente, hasta qué límite concedes que se puede ignorar lo que se refiere a nuestra naturaleza y que sea suficiente para distinguirnos de los animales; pero fíjate en que quizá dista más de los animales el que sabe que ignora algo acerca de este punto que aquel que piensa o cree saber lo que realmente ignora. La naturaleza del hombre está constituida, ciertamente, por un espíritu, un alma y un cuerpo, y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana.

Los médicos anatomistas, aun disecando cuerpos de hombres que resistieron vivos en las manos de los que los abrían, han estudiado, para llegar a conocer su naturaleza, los miembros, las venas, los nervios, los huesos, la medula, los órganos vitales interiores, y, sin embargo, nunca nos han comparado a los animales porque ignoramos estos detalles de nuestro ser.

Quod si ita est, iam te pecoribus comparabo, si mihi non responderis tuorum numerum capillorum. Si autem quantumcumque proficiamus in hac vita, aliqua nos ad naturam nostram pertinentia nescire concedis, quaero id quantum quatenusque concedas; ne forte et hoc ibi sit, quod animae nostrae non omni modo scimus originem: quamvis quod ad salutem pertinet fidei, divinitus animam datam, eamque non eius cuius Deus est esse naturae, remotis ambagibus noverimus. An forte hactenus putas naturam suam cuique nesciendam, quatenus eam tu nescis: hactenusque sciendam, quatenus eam tu scire potueris: ut si paulo amplius te quis nescierit, eum pecoribus compares, quod scientior illo esse potuisti; atque ita si quis eam paulo plus te scierit, eadem iustitia te ille pecoribus comparabit? Dic ergo quatenus nobis naturam nostram nescire concedas, ut a pecoribus salva sit nostra distantia: et considera tamen ne plus a pecoribus distet, qui eius aliquid nescire se scit, quam qui se putat scire quod nescit. Natura certe tota hominis est spiritus, anima et corpus: quisquis ergo a natura humana corpus alienare vult, desipit.

Medici tamen qui appellantur anatomici, per membra, per venas, per nervos, per ossa, per medullas, per interiora vitalia, etiam vivos homines quamdiu inter manus rimantium vivere potuerunt disiciendo scrutati sunt, ut naturam corporis nossent: nec tamen nos, quia ista nescimus,

Acaso respondas que únicamente hay que comparar con los animales a los que ignoran la naturaleza del alma, no la del cuerpo. Entonces no debiste expresarte del modo que lo hiciste al principio de tu obra. No dijiste: *¿En qué se diferencia el hombre del animal* si desconoce las cualidades y la naturaleza de su alma?, sino que dijiste en general: *¿En qué se diferencia el hombre del animal si aquél no sabe distinguir y discutir sobre las cualidades y la naturaleza de su ser?*

Es cierto que nuestra naturaleza está integrada también por nuestro cuerpo, aun cuando se discuta por separado sobre cada uno de los elementos de que constamos. Si me propusiera explicar todo lo que científicamente puedo discutir acerca de la naturaleza del hombre, llenaría varios volúmenes. Confieso, sin embargo, que es mucho lo que todavía ignoro referente a este punto.

CAPITULO III

4. ¿A qué opinión te adhieres de las que hemos discutido en el libro precedente, tratando del soplo del hombre? ¿Pertenece a la naturaleza del alma, porque es ella la que lo produce en el hombre; o a la naturaleza del cuerpo, puesto que el cuerpo es movido por el alma para producirlo; o pertenece al aire ambiente, con cuyo movimiento alternativo se realiza dicho soplo; o, finalmente, pertenece a las tres cosas juntas, es decir, al alma, que mueve al cuerpo; al cuerpo, que con su movimiento recibe y devuelve el soplo, y al aire exterior, que alimenta al cuerpo penetrando en él y lo alivia al salir? Y no obstante ser tú hombre culto y elocuente, ignorabas esto cuando creías y afirmabas, escribías y leías ante un auditorio

pecoribus compararunt. Nisi forte dicturus es, eos pecoribus comparandos, qui animae naturam, non qui corporis nesciunt. Non ergo ita praeloqui debuisti. Neque enim aisti: *Quid differt homo a pecore,* si nescit de animae suae qualitate atque natura: sed aisti: *si nescit de sua qualitate naturaque disquirere atque disserere.*

Qualitas utique nostra et natura nostra cum corpore computatur, quamvis de his quibus constamus sigillatim singulis disseratur. Verum ego quam multa possim de hominis natura scientissime disputare, si explicare velim, plura volumina implebo: multa me tamen ignorare confiteor.

CAPUT III

4. Tu autem quo vis pertinere, quod in superiore libro de flatu hominis disputavimus, utrum ad animae naturam, quia ipsa id agit in homine: an ad corporis, quod ab ea movetur ut id agat; an ad huius aeris, cuius reciprocatu id agere declaratur; an potius ad omnia tria, ad animam scilicet quae corpus movet, et ad corpus quod motu flatum recipit atque reddit, et ad auram istam undique circumfusam quae intrando alit, relevat exeundo? Et tamen hoc litteratus homo atque facundus utique nesciebas, quando credebas, et dicebas, et scribebas, et in conventu mul-

numeroso que inflamos un odre con elemento sacado de nuestra naturaleza sin que en ella experimentemos disminución. Si quieres, fácilmente puedes saber cómo llegamos a hacerlo, sin necesidad de investigar en los libros divinos y humanos, pues basta que te observes a ti mismo. ¿Cómo pretendes, por tanto, que aprenda de ti lo que confieso que ignoro acerca del origen del alma, si no sabes cómo realizas lo que sin cesar haces con el movimiento constante de tus narices y de tu boca? Y ahora que te lo he advertido, plazca al Señor que cedas inmediatamente y no te opongas por más tiempo a una verdad tan evidente, y no preguntes a tus pulmones acerca de la inflación del odre, y antes que hacerles dar una respuesta en contra de mí, presta asentimiento a lo que te enseñan y a la contestación verdadera que te dan no hablando y discutiendo, sino aspirando y espirando el aire. Así no me molestarías u ofenderías al corregir y reprender mi ignorancia respecto del origen del alma; antes bien te daría fervientes gracias si, en lugar de herirme con injurias graves, discutieras esta cuestión con razones poderosas y argumentos convincentes. Pues, si te fuera posible enseñarme lo que sobre esto ignoro, debería tolerarte precisamente que me golpearas no sólo con palabras, sino hasta con los puños.

CAPITULO IV

5. Por lo que se refiere a esta materia, te confieso con sinceridad que deseo vivamente llegar a saber, si me es posible, una de estas dos cosas: *a*) cuál es el origen del alma, que me es desconocido; *b*) si podemos llegar a este conocimiento durante nuestra vida mortal. ¿Y si acaso perteneciera esta cuestión a aquellas de las cuales se dice: *No busques lo que está sobre tus fuerzas y no investigues lo que te es superior; medita siempre en lo que el Señor te ha ordenado?* No obstante, quisiera conocer esto, o por el mismo Dios, que sabe bien lo que crea, o por algún docto, que sabe lo que dice; pero nunca por un hombre que desconoce lo que respira. Nadie conserva recuerdos de su infancia. ¿Y piensas que sin una revelación especial de Dios puede el hombre conocer cómo comenzó a vivir en el seno de la madre, sobre todo si desconoce la naturaleza humana hasta el punto de que no sólo ignore su constitución íntima, sino también los fenómenos externos que produce? ¿Me enseñarás, pues, hijo muy amado, a mí o a cualquiera otro, cómo aparece la vida en los nacidos, tú que ignorabas hasta ahora cómo se mantiene en los que viven, de modo que inmediatamente mueren si les falta por un poco de tiempo el aire que los sostiene? ¿Me enseñarás a mí o a otro cualquiera cómo reciben los hombres la vida, tú que ignorabas de qué se llenan los odres cuando son inflados?

¡Ojalá supiera yo si he de llegar a conocer en esta vida el origen del alma, al menos con la misma certeza con que tú lo ignoras! Pero si es una de las cuestiones profundas, cuya investigación nos está vedada, es para temer que pequemos no porque la ignoramos, sino porque tratamos de resolverla. No debemos pensar, sin embargo, que sea de esa clase de cuestiones, ya que sabemos con seguridad que pertenece a nuestra naturaleza, no a la de Dios.

titudinis congregatae legebas, ex *natura nostra nos utrem inflare,* et *in* natura nostra nos minus nihil habere: cum hoc unde faciamus, facillime posses, non divinas et humanas paginas perscrutando, sed in te advertendo nosse cum velles. Quomodo igitur tibi committam ut me doceas de origine animarum, quod me nescire confiteor; qui quod tuis naribus atque ore sine intermissione facis, unde facias ignorabas? Et praestet Dominus, ut a me commonitus, cedas potius quam resistas tam in promptu positae atque apertissimae veritati: nec de utre inflando sic interroges pulmones tuos, ut eos adversus me habere malis inflatos, quam eis acquiescere te docentibus, et responsum tibi verum, non loquendo et altercando, sed spirando et respirando reddentibus. Proinde ignorantiam meam de origine animarum te corripientem atque obiurgantem non moleste ferrem, imo insuper et gratias magnas agerem, si eam mihi, non solum duris percuteres conviciis, sed veris etiam dictis. Si enim me posses docere quod nescio, non solum te verbis, sed et pugnis caedentem deberem patientissime sustinere.

CAPUT IV

5. Nam fateor Dilectioni tuae, quantum attinet ad istam quaestionem, unum de duobus valde cupio nosse, si possim, vel de animarum origine quod ignoro, vel utrum pertineat ad nos hoc nosse cum hic vivimus. Quid si enim ex illis rebus est, de quibus nobis dicitur: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris; sed quae praecepit tibi Dominus illa cogita semper?* [1]. Verum hoc nosse cupio, aut ab ipso Deo sciente quod creat, aut etiam ab aliquo docto sciente quod dicat, non ab homine nesciente quod anhelat. Infantiam suam quisque non recolit, et putas hominem nisi Deo docente posse cognoscere, unde in matris utero vivere coeperit; praesertim si usque adeo illum adhuc lateat humana natura, ut non solum quid intus habeat, verum etiam quid ad eam forinsecus accedat, ignoret? Itane, dilectissime, tu me docebis aut quemquam, unde homines nascentes animentur, qui nesciebas adhuc usque unde viventes sic alantur, ut illo alimento paululum subtracto continuo moriantur? Tu me docebis aut quemquam, unde homines animentur, qui nesciebas adhuc usque unde utres, quando inflantur, impleantur?

Utinam quemadmodum nescis unde origo sit animarum, sic ego saltem scirem utrum mihi in hac vita sciendum esset. Si enim ex illis est altioribus, quae inquirere scrutarique prohibemur; timendum est ne hoc, non ignorando, sed quaerendo peccemus. Neque enim propterea non esse de illis altioribus putare debemus, quia non ad Dei naturam pertinet, sed ad nostram.

[1] Eccli. 1,22.

CAPITULO V

6. ¿No hay entre las obras de Dios algunas que conocemos con mayor dificultad con que conocemos a Dios, en cuanto puede ser conocido? Sabemos por revelación que Dios es trino, mientras que ignoramos completamente cuántas especies de animales creó y cuántas entraron en el arca de Noé. A no ser que lo hayas averiguado tú. ¿No leemos en el libro de la Sabiduría: *Si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?* ¿Acaso porque está dentro de nosotros no está por eso fuera de nuestro alcance? Nuestra alma, en efecto, es más íntima que nuestro cuerpo, y para llegar a conocer con mayor facilidad al cuerpo, el alma se sirve exteriormente de los ojos del mismo cuerpo antes que intrínsecamente por ella misma. ¿Hay algo en donde no esté ella? Y, sin embargo, con los ojos del cuerpo examinó los órganos internos y vitales, y todo lo que de ellos llegó a conocer, mediante los ojos del cuerpo lo conoció. Y ciertamente en ellos estaba y les daba la vida, aun cuando ella no lo sabía. Y puesto que nuestros órganos interiores no pueden vivir sin el alma, pudo el alma vivificarlos más fácilmente que conocerlos. ¿Acaso con relación a su conocimiento es materia más elevada el cuerpo que el alma? Por tanto, cuando quiera averiguar y discutir en qué momento el semen del hombre se convierte en sangre, en carne; cuándo se endurecen los huesos y comienzan a llenarse de medula;

CAPUT V

6. Quid, quod nonnulla in operibus Dei, quam Deus ipse, in quantum cognosci potest, difficilius cognoscuntur? Nam didicimus Deum esse Trinitatem; quot autem animalium genera creaverit, saltem terrestrium, quae in arcam Noe intrare potuerunt, adhuc usque nescimus. Nisi hoc tu iam forte didicisti. In libro etiam Sapientiae scriptum est: *Si enim tantum potuerunt valere, ut possent aestimare saeculum: quomodo eius Dominum non facilius invenerunt?* [1]. An quia hoc intra nos est, ideo non altius nobis est? Interior enim est animae nostrae natura quam corpus. Quasi vero corpus ipsum non facilius nosse potuit anima extrinsecus per oculos ipsius corporis, quam intrinsecus per se ipsam. Quid enim est in intestinis corporis, ubi non est ipsa? Et tamen etiam quaeque interna atque vitalia occulis corporis inquisivit, et quidquid ex eis discere potuit, per oculos corporis didicit. Et certe ibi erat, etiam quando illa nesciebat. Et cum viscera intrinsecus nostra non possint sine anima vivere, facilius ea potuit anima vivificare quam nosse. An forte ad eius cognitionem altius est corpus eius, quam ipsa; et ideo si velit inquirere atque disserere, quando semen hominis convertatur in sanguinem, quando in solidam carnem, quando ossa durari, quando incipiant medullari; quot sint genera venarum atque nervorum, quibus discursibus et anfractibus universum corpus illae irrigent, illi alligent;

[1] Sap. 13,9.

cuántas son las especies de venas y de nervios, por qué vías y rodeos llega la sangre a todo el cuerpo y enlazan las diversas partes; si la piel debe ser contada entre los nervios y los dientes entre los huesos, pues se diferencian en que los dientes no tienen medula, y cómo difieren unas de otras las uñas, que son semejantes a los huesos en la dureza y les es común con los cabellos el ser cortadas y crecer; cuál es el uso de las venas llamadas arterias, que llevan no la sangre, sino el aire; en una palabra, si el alma desea conocer estas y otras cosas acerca de la naturaleza de su cuerpo, ¿habrá que decir al hombre: *No busques lo que está sobre ti y no sondees lo que es superior a tu capacidad?* Y si investiga sobre su propio origen, que desconoce, ¿no será una materia más elevada y más profunda de lo que le es posible comprender? Consideras absurdo e impropio de la razón que el alma ignore si es infundida por Dios o si la transmiten los padres mediante la generación, a pesar de que ella no se recuerda de este hecho pasado y lo inclu[ye] entre los que de manera irrevocable ha dado al olvido, como sucede con los de la infancia, si es que, al realizarse, lo percibió de algún modo, y no ves ningún absurdo ni inconveniencia en que no conozca al cuerpo que le está sujeto y que ignore lo que se refiere no a fenómenos pasados, sino a fenómenos presentes, cuales son si mueve las venas para poder vivir en el cuerpo y mueve también los nervios para obrar con los miembros del cuerpo. Y si es ella la que produce el movimiento, ¿por qué mueve los nervios cuando quiere, mientras que el pulso de las venas se realiza aunque ella no quiera? ¿Desde qué parte del cuerpo domina a los miembros—lo que llaman «principio conductor»—, si es desde el corazón, o desde el cerebro, o en los movimientos distribuidos desde el corazón, o en las sensaciones producidas desde el cerebro, o en las im-

utrum in nervis deputanda sit cutis, utrum im ossibus dentes; distant enim, quod medulla carent; et quid ab utrisque differant ungues, quoniam his duritia similes sunt, praecidi autem et crescere, commune illis est cum capillis; quisnam sit usus venarum, non sanguinis, sed aeris, quas arterias vocant: haec atque huiusmodi de natura corporis sui si anima nosse desideret, tuncne dicendum est homini: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris.* Si autem de sua origine quod nescit inquirat, non est altius neque fortius, quam ut id possit apprehendere? Et absurdum existimas atque incongruum rationi, ut nesciat anima utrumnam divinitus insufflata sit, an de parentibus tracta, cum hoc iam praeteritum non meminerit, et inter illa deputet, quae irrevocabiliter, sicut infantiam, et caetera recentis ab utero aetatis oblita est, si tamen cum sensu eius aliquo factum est quando factum est: nec putas absurdum atque incongruum, ut corpus sibi subditum nesciat, et quod non est de praeteritis eius, sed de praesentibus prorsus ignoret, utrum venas moveat ut vivat in corpore, nervos autem ut membris corporis operetur: et si ita est, cur nervos non moveat, nisi velit; pulsus autem venarum, etiam si nolit, sine intermissione agat: de qua parte corporis caeteris dominetur, quod ἡγεμονικόν vocant, utrum de corde, an de cerebro, an dispertitis de

presiones y movimientos voluntarios que se originan en el cerebro, o bien en las pulsaciones involuntarias de las venas producidas desde el corazón? Y si desde el cerebro hace esas dos cosas: comunicar el sentimiento y el movimiento, ¿por qué experimenta sensaciones a pesar suyo, mientras que mueve los miembros cuando quiere? Y puesto que todo esto no se verifica en el cuerpo si ella no lo hace, ¿por qué ignora lo que hace o cómo lo hace? No es deshonroso que ignore todo esto, y, sin embargo, tú opinas que lo es el que ignore de dónde o cómo fué hecha, no habiéndose hecho a sí misma. Nadie sabe cómo y de qué principio obra el alma en el cuerpo tales fenómenos. ¿Es por esto por lo que piensas que no pertenece a aquellas verdades más altas y profundas?

CAPITULO VI

7. Todavía te propongo una cuestión más importante: ¿por qué son poquísimos los que han sabido cuál es el principio o causa eficiente de las acciones que en todos se realizan? Acaso hayas de responderme: «Porque aquéllos han cursado la anatomía, que está comprendida en el estudio de la medicina, y son pocos los que la aprenden; los demás no quisieron aprenderla, y la hubieran aprendido si hubieran querido. A mi vez volveré a preguntarte por qué muchos intentan adquirir esta ciencia y no pueden, ya que por cortedad de ingenio no llegan a aprender de otros—y no deja de ser extraño—lo que se realiza en ellos y por ellos.

Mas he aquí una cuestión de sumo interés: por qué no tengo necesidad de alguna disciplina para saber que el sol, la luna y los demás astros están en el firmamento, y, sin embargo, la necesito para saber de dónde parte el movimiento con que muevo un dedo: si es del corazón, del cerebro, de ambos o de ninguno de los dos; y que no necesite de un doctor para saber qué es lo que se encuentra a tanta altura encima de mí, y, no obstante, espere aprender de un hombre de dónde parte el movimiento que en mí se verifica. Se dice que el pensamiento reside en el corazón, y que únicamente nosotros sabemos lo que pensamos, ignorándolo cualquiera otro; sin embargo, no sabemos en qué parte del cuerpo se encuentra el corazón, en el que se forma el pensamiento, si no nos lo enseña otro hombre que desconoce lo que pensamos. No ignoro que cuando se nos manda amar a Dios con todo el corazón no se refiere a la víscera oculta bajo las costillas sino a la potencia o facultad productora de nuestros pensamientos, a la que adecuadamente se da este nombre, porque, así como no cesa en el corazón el movimiento, con el que se difunde por todo el cuerpo el pulso de las venas, así también nosotros no cesamos de reflexionar con el pensamiento sobre alguna cosa.

Por otra parte, siendo el alma el principio de todos los sentidos del cuerpo, ¿por qué aun en las tinieblas y con los ojos cerrados podemos enumerar exteriormente nuestros miembros mediante otro sentido del cuerpo llamado el tacto, mientras que, a pesar de la presencia interior de nuestra alma, con la que vivifica y anima todo, no conocemos ninguna de nuestras vísceras interiores? No hablo exclusivamente de los médicos empíricos, de los anatomistas, de los dogmatistas, de los metodistas, sino que pienso que no lo sabe nadie.

8. Y al que intentare conocer todo esto, no sin razón se le podría decir: *No busques lo que es superior a ti y no sondees*

corde motibus, de cerebro sensibus, an de cerebro et sensibus et voluntariis motibus, de corde autem non voluntariis venarum pulsibus; et si de cerebro illa duo facit, cur sentiat etsi nolit, membra vero non moveat nisi velit? cum igitur haec in corpore nisi ipsa non faciat; cur nescit quod facit, vel unde facit? Nec ei turpe est ista quod nescit; et turpe esse existimas, si nesciat unde vel quomodo facta sit, cum se ipsa non fecerit? Anima vero, nulli sciunt, quomodo haec, et unde agat in corpore; ideo ad illa altiora ac fortiora id pertinere non putas?

CAPUT VI

7. At ego hinc tibi maiorem moveo quaestionem, cur paucissimi noverint unde agant, quod omnes agunt. Fortasse dicturus es: Quia illi didicerunt artem anatomicam vel empiricam, quas medicinalis continet disciplina, quam pauci assequuntur; caeteri vero ista discere noluerunt, cum potuissent si utique voluissent. Ubi omitto dicere, cur multi conentur discere ista, nec possint; quia tardo, quod multum mirum est, impediuntur ingenio, ea discere ab aliis, quae aguntur ab eis ipsis, et in eis ipsis.

Sed haec ipsa est maxima quaestio, cur arte non mihi opus sit ut esse in caelo sciam solem, et lunam, et alia sidera; et arte mihi opus sit ut sciam, quando digitum moveo, unde incipiam, a corde, an a cerebro, an ab utroque, an a neutro; et doctore non egeam ut sciam quid sit tam longe altius super me, ab alio autem homine discere exspectem, unde agatur a me quod agitur in me. Nam cum in corde cogitare dicamur, et *quod cogitamus, nullo alio homine sciente sciamus*; ipsum tamen cor ubi cogitamus, nescimus in qua parte corporis habeamus, nisi ab alio discamus qui nescit quod cogitamus. Nec ignoro, cum audimus ut ex toto corde diligamus Deum, non hoc dici de illa particula carnis nostrae quae sub costis latet; sed de illa vi qua cogitationes fiunt: quae merito appellatur hoc nomine, quia sicut motus non cessat in corde, unde se pulsus diffundit usquequaque venarum, ita non quiescimus aliquid cogitando versare.

Verumtamen cum omnis sensus ab anima insit et corpori, cur etiam in tenebris, et oculis clausis, sensu corporis qui vocatur tactus, membra forinsecus nostra numeremus; ipsius autem animae interiore praesentia, qua cunctis quae vivificat atque animat, praesto est, nulla intrinsecus nostra viscera noverimus, non medicos empiricos, nec anatomicos, nec dogmaticos, nec methodicos, sed hominem scire arbitror neminem.

8. Et quisquis fuerit conatus haec discere, non frustra ei dicitur: *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris.* Neque enim

lo que está fuera de tu capacidad. No son verdades más elevadas de lo que puede alcanzar nuestra estatura, sino de lo que puede comprender nuestra presunción, y más profundas de lo que puede penetrar la potencia de nuestro ingenio. No se trata, sin embargo, del cielo, ni de la dimensión de los astros, ni de la extensión del mar y de la tierra, ni de las profundidades del infierno. Existimos y no somos capaces de comprendernos; nuestra altura y nuestra profundidad superan el módulo de nuestra ciencia. No podemos comprendernos a nosotros mismos, y ciertamente no estamos fuera de nosotros.

No obstante, no hemos de ser comparados a los animales por el hecho de que no llegamos a saber lo que somos. Tú, por el contrario, piensas que debemos ser asimilados a ellos en caso de que hayamos olvidado lo que fuimos, si es que lo supimos alguna vez. En este mismo momento ni mi alma es transmitida por los padres ni es infundida por Dios: cualquiera que haya sido el modo empleado por Dios para darla, lo hizo cuando me creó. Ahora él no crea nada de mí ni en mí: aquella acción es ya pasada; ni me está presente ni reciente. Por lo que a mí se refiere, ignoro si alguna vez he sabido esto y lo he olvidado o si pude darme cuenta de ello y conocerlo cuando fué realizado.

CAPITULO VII

9. He aquí que al presente, en este momento en que existimos y vivimos, sabemos que vivimos y estamos muy ciertos de que nos acordamos, de que entendemos y queremos, y, figurándonos ser grandes conocedores de nuestra naturaleza, ignoramos absolutamente el valor de nuestra memoria, de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad. Uno de mis amigos de la juventud, llamado Simplicio, hombre de excelente y maravillosa memoria, a quien preguntamos los últimos versos de los libros de Virgilio, en seguida, inmediatamente, los recitó de memoria. Le rogamos que dijera los precedentes, y los dijo. Y nos convencimos de que podía recitar en orden inverso las obras de Virgilio. Cualquier pasaje que le indicamos que lo recitara, lo repitió. Igualmente en prosa; pues le pedimos que declamara los discursos de Cicerón, que había aprendido de memoria, y repitió en sentido inverso todo lo que se le preguntó. Al manifestarle nuestra admiración, tomó a Dios por testigo de que antes de esa experiencia nunca había sospechado que fuera capaz de hacer lo que acababa de realizar. Y así, respecto de la memoria, su espíritu se conoció entonces, y en cualquier tiempo que hubiera aprendido tales cosas, no se hubiera convencido de la capacidad de su facultad más que por el experimento. Y como antes de ensayar esta experiencia era el mismo, ¿por qué se ignoraba o desconocía?

10. Frecuentemente presumimos de conservar algo en la memoria, y, debido a esta confianza, no lo anotamos, y después sucede que no lo recordamos cuando queremos y nos arrepentimos tardíamente de nuestra presunción y de nuestra negligencia o descuido en asegurarlo mediante la escritura, y a veces reaparece súbitamente sin que hagamos esfuerzo alguno por recordarlo. ¿Es que no éramos los mismos cuando pensábamos de este modo? Y, sin embargo, no somos ya lo que éramos cuando no podemos recordar aquellos pensamientos. ¿A qué se debe, por tanto, que no sepa yo cómo escapamos a nuestra propia observación y también cómo volvemos sobre nosotros mismos

altiora sunt quam potest nostra statura contingere, sed quam potest nostra coniectura comprehendere; et fortiora quam potest vis humani ingenii penetrare: et tamen non est caelum caeli, non dimensio siderum, non modus maris atque terrarum, non infernus inferior: nos sumus, qui nos comprehendere non valemus: nos modulum scientiae nostrae altiores fortioresque superamus; nos non possumus capere nos, et certe non sumus extra nos.

Nec ideo comparandi pecoribus, quia id quod sumus non penitus invenimus: et comparandos nos pecoribus putas, si quod fuimus obliti sumus, si tamen id aliquando noveramus. Neque enim nunc anima mea trahitur ex parentibus, aut insufflatur a Deo: utrumlibet horum fecerit, tunc fecit quando me creavit; non etiam nunc de me, vel in me facit: actum illud atque transactum est, nec praesens mihi est, nec recens. Ne id quidem scio, utrum id scierim, oblitusque sim; an vero nec tunc quando factum est, id sentire ac nosse potuerim.

CAPUT VII

9. Ecce modo, modo dum sumus, dum vivimus, dum nos vivere scimus, dum meminisse nos, et intelligere, et velle certissimi sumus, qui nos naturae nostrae magnos cognitores esse iactamus, quid valeat memoria nostra, vel intelligentia, vel voluntas, omnino nescimus. Amicus quidam meus iam inde ab adolescentia, Simplicius nomine, homo excellentis mirabilisque memoriae, cum interrogatus esset a nobis, quos versus Virgilius in omnibus libris supra ultimos dixerit; continuo, celeriter, memoriterque respondit. Quaesivimus etiam superiores ut diceret, dixit. Et credidimus eum posse retrorsum recitare Virgilium. De quocumque loco voluimus, petivimus ut faceret, fecit. De prosa etiam de quacumque oratione Ciceronis, quam memoriae commendaverat, id eum facere voluimus; quantum voluimus sursum versus secutus est. Cum admiraremur, testatus est Deum, nescisse se hoc posse ante illud experimentum: ita, quantum ad memoriam attinet, tunc se eius animus didicit; et quandocumque discere, nisi tentando et experiendo non posset. Et utique antequam tentaret, idem ipse erat: cur se igitur nesciebat?

10. Saepe nos praesumimus aliquid memoria retenturos, et cum id putamus, non scribimus: nec nobis postea cum volumus venit in mentem, nosque poenitet credidisse venturum, vel litteris non illigasse ne fugeret; et subito rursus, cum id non quaeramus, occurrit. Numquid nos non eramus, quando id cogitabamus? nec tamen hoc sumus quod fuimus, quando id cogitare non possumus. Quid est ergo, quod nescio quomodo subtrahimur negamurque nobis; itemque nescio quomodo proferimur ad nos, reddimurque nobis? quasi alii simus, et alibi simus, quando quae-

mediante la reflexión? No somos otros y no estamos fuera de nosotros cuando trabajamos por recordar, sin conseguirlo, lo que hemos confiado a nuestra memoria, y cuando no podemos llegar a encontrarnos a nosotros mismos, como si estuviéramos fuera de nosotros, y llegamos cuando encontramos lo que buscamos. Porque ¿en dónde buscamos, sino en nosotros? ¿Y qué buscamos, sino a nosotros? ¡Como si no estuviéramos en nosotros o que de algún modo hubiéramos salido de nosotros mismos! Si meditas en esto, ¿no te intimida tanta profundidad? Y esto no es otra cosa que nuestra propia naturaleza, y no como ha sido, sino tal cual es ahora. Y aun así se investiga más de lo que se comprende. Con frecuencia, cuando se me ha propuesto alguna cuestión, he creído que la entendería si pensaba en ella; reflexioné y no la entendí. Otras veces la he entendido sin pensar detenidamente en ella. Concluyo, por tanto, que ciertamente no me son conocidas las fuerzas de mi inteligencia, y creo que tampoco tú conoces las tuyas.

11. Quizá sientas un movimiento de desprecio hacia mí porque declaro sinceramente mi ignorancia, y por ello me compararás a los animales. Mas, por mi parte, te invito en primer lugar, y, si no aceptases la invitación, te intimo, a que conozcas mejor nuestra común flaqueza, en la cual se perfecciona la virtud, no sea que por presumir de conocer lo que es desconocido te incapacites para llegar a la verdad. Me parece que hay algo que tú pretendes entender sin conseguirlo, y no lo intentarías si no fuera porque esperas lograrlo. Esto prueba que desconoces la capacidad de tu inteligencia, y, no obstante, en lugar de confesar, como yo, tu ignorancia, declaras abiertamente que conoces tu naturaleza.

¿Qué diré de la voluntad, con relación a la cual afirmamos

rimus, nec invenimus quod in memoria nostra posuimus; neque nos ipsi ad nos ipsos veluti alibi positos pervenire possimus, et tunc perveniamus quando invenimus. Ubi enim quaerimus nisi apud nos? et quid quaerimus nisi nos? quasi non simus in nobis, et aliquo recesserimus a nobis. Nonne attendis, et exhorrescis tantam profunditatem? Et quid est hoc aliud quam nostra natura, nec qualis fuit, sed qualis nunc est? Et ecce magis quaeritur, quam comprehenditur. Saepe mihi propositam quaestionem putavi me intellecturum, si inde cogitarem; cogitavi, nec potui: saepe non putavi, et tamen potui. Vires itaque intelligentiae meae non sunt mihi utique cognitae, et credo quia nec tibi.

11. Sed me contemnis forsitan confitentem, et propter hoc quoque pecoribus comparabis. Ego autem monere, vel si non dignaris, certe admonere non desino, ut agnoscas potius communem infirmitatem, in qua virtus perficitur: ne pro cognitis incognita praesumendo, ad veritatem pervenire non possis. Puto enim esse aliquid, quod et tu intelligere quaeris, nec potes, nec tamen quaereres, nisi te posse sperares. Ac per hoc et tu vires intelligentiae tuae nescis qui naturae tuae scientiam profiteris, nec mecum ignorantiam confiteris.

Quid dicam de voluntate, ubi certe liberum a nobis praedicatur ar-

con toda certeza la existencia del libre albedrío? El bienaventurado apóstol Pedro estaba dispuesto a dar su vida por Jesucristo. El lo quería sinceramente, y no engañaba al Señor cuando se lo prometía; pero ignoraba con qué fuerzas contaba su voluntad. Por eso se desconocía a sí mismo aquel hombre, que conocía y sabía que su Señor era el Hijo de Dios. A veces nos damos cuenta de que queremos o no queremos; mas, aun siendo buena nuestra voluntad, nos vemos precisados a reconocer, amado hijo, a menos de engañarnos conscientemente a nosotros mismos, que ignoramos lo que ella puede, cuáles son sus fuerzas, en qué tentaciones caerá y en cuáles saldrá victoriosa.

CAPITULO VIII

12. Convéncete, pues, de que es mucho lo que desconocemos acerca de nuestra naturaleza, no sólo pasado, sino presente, y no solamente lo que se refiere al cuerpo, sino también lo que concierne al espíritu, sin que por tal ignorancia hayamos de ser comparados a los animales. Y tú me juzgaste merecedor de calificación tan injuriosa porque he confesado que no ignoro totalmente el primitivo origen del alma, pero que tampoco lo sé con certeza, ya que estoy seguro de que nos fué dada por Dios y que no es de la substancia divina. ¿Y cómo podré especificar todo lo que desconocemos sobre la naturaleza de nuestro espíritu y de nuestra alma? En este asunto debemos más bien dirigir a Dios la exclamación que le dirigió el Salmista: *Admirable se ha mostrado tu sabiduría en mí; se ha elevado tanto que es superior a mi alcance.* ¿Cuál sería el motivo que le movió a precisar y concretar diciendo *en mí?* ¿Sería porque

bitrium? Nempe beatissimus apostolus Petrus volebat pro Domino animam ponere [1]: plane volebat; neque enim Deum in pollicendo fallebat: sed quantas vires haberet, voluntas ipsa nesciebat. Proinde vir tantus, qui Filium Dei esse cognoverat, se latebat. Scimus nos itaque aliquid velle, seu nolle: sed voluntas nostra etiam cum bona est, quantum valeat, quantas vires habeat, quibus tentationibus cedat, quibusve non cedat, si nos non fallimus, fili dilecte, nescimus.

CAPUT VIII

12. Vide igitur quam multa non praeterita, sed praesentia de natura nostra, nec tantum quod ad corpus, verum etiam quod ad interiorem hominem pertinet ignoremus, nec tamen pecoribus comparemur. Et tu, quia praeteritam originem animae meae non omnino nescio, sed non plene scio; nam scio mihi datam esse a Deo, nec tamen esse de Deo; tanto me convicio dignum putasti. Et quando possum de natura spiritus et animae nostrae commemorare omnia quae nescimus? Ubi potius exclamare debemus ad Deum, quod ille exclamavit in Psalmo: *Mirificata est scientia tua ex me; invaluit, non potero ad illam* [1]. Cur enim adiecit, *ex me*, nisi

[1] Io. 13,37.
[1] Ps. 138,6.

preveía o conjeturaba que por sus propias fuerzas no llegaría al conocimiento de Dios, ya que no le era posible conocerse a sí mismo?

El Apóstol fué arrebatado al tercer cielo y oía palabras que no le era lícito repetir; mas no sabía explicar si esto le acontecía con el cuerpo o sin el cuerpo, y no temió que tú le compararas a los animales. Sabía que había estado en espíritu en el tercer cielo, en el paraíso, pero ignoraba si había subido también con el cuerpo. El apóstol Pablo no era, ciertamente, el tercer cielo ni el paraíso; no obstante, él seguía compuesto de cuerpo, alma y espíritu. Conocía cosas profundas y sublimes, absolutamente extrañas a su naturaleza, y, al mismo tiempo, ignoraba lo que con ella se relacionaba. ¿Quién no se admirará de tan grande ignorancia de sí mismo, mientras conoce tantas cosas ocultas? ¿Quién creería, finalmente, en esas palabras si no hubieran sido pronunciadas por quien no puede engañarse: *No sabemos pedir lo que nos conviene?* De ahí que nuestra preocupación debe ser principalmente atender a las cosas que nos están presentes, y tú me comparas a los animales porque he olvidado lo que ya está lejos de mí, algo acerca de mi origen, no obstante que sabes lo que enseñó el Apóstol: *Olvidando lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús.*

quia ex se ipso quam incomprehensibilis esset Dei scientia coniiciebat, quandoquidem se ipsum comprehendere non valebat?

Rapiebatur Apostolus in tertium caelum, et audiebat ineffabilia verba, quae non licet homini loqui, et utrum in corpore hoc illi accidisset, an extra corpus, nescire se dicit[2], nec a te comparari pecoribus pertimescit. Sciebat se spiritus eius esse in tertio caelo, esse in paradiso, et utrum esse in corpore nesciebat. Et utique tertium caelum et paradisus non erat ipse apostolus Paulus; corpus vero eius et anima atque spiritus eius ipse erat. Ecce sciebat magna, alta atque divina, quae ipse non erat; et hoc nesciebat, quod ad naturam ipsius pertinebat. Quis in tanta occultarum rerum scientia, tantam sui ipsius ignorantiam non miretur? Quis postremo crederet, nisi qui non fallit hoc diceret: *Quid oremus, sicut oportet, nescimus?* Ubi esse nostra maxime debet intentio, ut nos in ea quae ante sunt extendamus: et me, si in eis quae retro sunt, aliquid de mea origine oblitus sum, pecoribus comparas, cum audias eumdem Apostolum dicentem: *Quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu*[3].

[2] 2 Cor. 12,2-4.
[3] Phil. 3,13.14.

CAPITULO IX

13. ¿Acaso también, porque he dicho que *no sabemos pedir como conviene,* piensas que puedes mofarte de mí y me juzgas semejante a los animales? Esto sería quizá más tolerable. Puesto que con recto y sano juicio preferimos nuestro porvenir a lo pasado y puesto que la oración nos es más necesaria por lo que seremos que por lo que hemos sido, de ahí que nos sea más molesto o vergonzoso no saber lo que pedimos que ignorar nuestro origen. Pero recuerda en dónde has leído esto o haz memoria releyéndolo, y no lances sobre mí la pedrada de esta injuria, no sea que llegue a caer sobre quien no quieres. Es, en efecto, el Apóstol de los gentiles quien dijo: *No sabemos pedir lo que nos conviene.* Y no sólo lo enseñó con la palabra, sino con el ejemplo; pues rogaba al Señor, sin saber que su petición era contraria a la utilidad y a la perfección de su salvación, que se apartase de él el estímulo o aguijón de la carne, que le fué dado para que no se enorgulleciera por la grandeza de sus revelaciones. Y como el Señor le amaba, no le concedió lo que ignorantemente le suplicaba. Mas después de decir: *No sabemos pedir lo que nos conviene,* añadió en seguida: *El mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables, y el que escudriña los corazones conoce cuál es el deseo del Espíritu, porque intercede por los santos según Dios,* o sea, que inspira a los santos el acento y los deseos de la oración. Es el mismo Espíritu que *Dios envió a nuestros co-*

CAPUT IX

13. An forte etiam hoc quia dixi: *Quid oremus, sicut oportet, nescimus;* irridendum me arbitraris, et irrationalibus similem animantibus iudicas? Et forte tolerabilius. Cum enim recto sanoque iudicio futura nostra praeteritis praeferamus, et oratio nobis non propter quod fuimus, sed propter quod erimus sit necessaria, multo est utique molestius nescire quid oremus, quam quemadmodum exorti fuerimus. Sed veniat tibi in mentem ubi hoc legeris, vel relegendo recole: et noli in me huius convicii lapidem iacere; ne ad quem non vis, perveniat. Ille ipse quippe doctor Gentium Apostolus dixit: *Quid enim oremus, sicut oportet, nescimus.* Quod non tantum verbo docuit, sed suo quoque demonstravit exemplo. Nam contra utilitatem et salutis suae perfectionem nesciens orabat ut discederet ab eo stimulus carnis, quem sibi datum dixit, ne magnitudine revelationum suarum extolleretur. Et quia illum Dominus diligebat, non fecit quod ignoranter petebat[1]. Sed tamen ubi ait: *Quid enim oremus, sicut oportet, nescimus;* mox adiunxit: *Sed ipse Spiritus interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid Spiritus sapiat, quia secundum Deum interpellat pro sanctis*[2]; id est, interpellare sanctos facit. Ille utique Spiritus, quem *Deus misit in corda nostra, clamantem, Abba, Pater*[3]; et *in quo clama-*

[1] 2 Cor. 12,7-9.
[2] Rom. 8,26 27.
[3] Gal. 4,6.

razones el que clama: ¡Abba, Padre!, y *en el cual clamamos nosotros: ¡Abba, Padre!* Con ambas expresiones: Hemos recibido el Espíritu *que clama: ¡Abba, Padre!* y *en el cual clamamos nosotros: ¡Abba, Padre!,* el Apóstol quiso hacernos comprender en qué sentido clama el Espíritu en nosotros, es decir, que es él el que nos hace clamar.

Enséñeme, pues, a mí, cuando le plazca y si me es conveniente, cuál es el origen del alma. Pero enséñemelo aquel Espíritu que escudriña las profundidades de la divinidad; no el hombre que no sabe de qué aire se llena un odre. Lejos de mí, sin embargo, que por esto te compare a los animales, ya que lo ignorabas por inadvertencia y no porque no pudieras saberlo.

CAPITULO X

14. Aun cuando las cuestiones que se refieren al origen de las almas sean más elevadas que la que tiene por objeto el aire que aspiramos y espiramos, tú, no obstante, confías haberlas aprendido de las Sagradas Escrituras, en las cuales nos revela la fe lo que el ingenio humano no puede investigar. Más excelente es saber que la carne ha de resucitar y vivir eternamente que las observaciones que los médicos han practicado en ella para deducir que el alma no puede percibir con los sentidos, si bien, y a pesar de hacerlo inconscientemente, da la vida vegetativa a todo lo que ella anima con su presencia. Y mucho mejor es saber que el alma, que ha sido regenerada y renovada en Cristo Jesús, será bienaventurada por toda la

mus, Abba, Pater[4]: utrumque enim dictum, et accepisse nos Spiritum *clamantem, Abba, Pater;* et *in quo clamamus, Abba, Pater;* ut exponeretur quomodo dixit *clamantem,* hoc est, clamare facientem, ut ipso faciente clamemus.

Doceat ergo et hoc me quando voluerit, si hoc mihi expedire novit, ut sciam unde secundum animam originem ducam. Sed ille hoc me doceat Spiritus, qui altitudinem Dei scrutatur; non homo qui spiritum nescit, unde uter inflatur. Absit tamen ut ego hinc te pecoribus comparem. Non enim hoc, quia non poteras, sed quia non adverteras, nesciebas.

CAPUT X

14. Verum fortasse, quamvis altiora sint, quae de animarum origine requiruntur, quam est unde ducimus et reddimus flatum; tamen eadem altiora de Scripturis sanctis te didicisse confidis, de quibus per fidem didicimus, quae nulla possent humana ingenia vestigare. Nam longe utique praestantius est, nosse resurrecturam carnem ac sine fine victuram, quam quidquid in ea medici scrutando discere potuerunt, quod nullo sensu anima percipit, cum praesentia sua vegetet cuncta quae nescit; et longe est melius, nosse animam, quae in Christo renata et renovata fuerit,

[4] Rom. 8,15.

eternidad, que conocer todo lo que se refiere a la memoria, al entendimiento y a la voluntad.

Pero todo esto que he llamado más excelente y mejor, o sea, el destino de nuestra alma, no podríamos conocerlo si no diéramos fe a las enseñanzas divinas. Acaso crees tú fundarte en estos oráculos y por eso no dudas en dar una sentencia definitiva acerca del origen del alma.

En primer lugar, si así fuera, nunca debiste atribuir a la naturaleza humana el conocimiento que el hombre tiene de sus cualidades y de su misma naturaleza, sino a la gracia de Dios. Tus palabras precisas son éstas: *Si el hombre no se conoce, ¿en qué se diferencia del animal?* Mas si por el hecho de la distancia que nos separa de los animales debemos saber esto, ¿qué necesidad tenemos de leer para saberlo? De la misma manera que no necesito que me leas nada para darme cuenta de que vivimos, pues claramente me lo enseña la naturaleza, así también, si pertenece a la naturaleza el conocimiento del alma, ¿por qué me citas en este asunto testimonios de las Sagradas Escrituras para convencerme? ¿Es que solamente se diferencian de los animales los que las leen? ¿Por ventura no nos diferenciamos esencialmente de ellos desde el momento de nuestra creación y antes de que hayamos adquirido los conocimientos precisos? Quisiera que me dijeras qué es lo que encuentras en nuestra naturaleza para que, por el mero hecho de diferenciarse del animal, sepa el hombre discutir y resolver la cuestión del origen del alma. Y que me aclararas también por qué afirmas en seguida que para lograr este conocimiento no bastan las fuerzas humanas, sino que es necesario creer a la revelación.

in aeternum beatam futuram, quam quidquid de illius memoria, intelligentia, voluntate nescimus.

Haec autem quae dixi praestantiora atque meliora, nullo modo nosse valeremus, nisi divinis crederemus eloquiis. His ergo eloquiis fidere te fortassis existimas, ne de origine animarum sententiam definitam proferre cuncteris. Primum si ita esset, non ipsi humanae naturae tribuere debuisti, quod scit homo de sua qualitate atque natura disquirere atque disserere, sed Dei muneri. Dixisti enim: *Quid differt homo a pecore, si hoc nescit?* Quid igitur opus est aliquid legere, ut hoc sciamus, si eo ipso quo a pecore distamus, iam hoc scire debemus? Sicut enim nihil mihi legis ut me vivere sciam, habet enim natura mea ut hoc nescire non possim: ita si et illud scire naturae est, cur mihi de hac re profers quibus credam testimonia Scripturarum? Numquid soli distant a pecore qui eas legunt? Nonne ita creati sumus, ut distemus a pecoribus, et antequam ad aliquas litteras pervenire possimus? Quid est quaeso quod tantum naturae nostrae arrogas, ut eo ipso quo distat a pecore, iam norit de origine animarum disquirere atque disserere; et rursus eam sic facis huius cognitionis expertem, ut hoc scire humanitus nequeat, nisi divinis testibus credat?

CAPITULO XI

15. Además, estás equivocado en este punto. Los testimonios divinos que has aducido para solucionar esta cuestión no la resuelven de ninguna manera. Lo que prueban y lo que nos es necesario para vivir piadosamente es que nuestras almas han sido dadas, creadas, formadas por Dios. Pero no dicen cómo lo hace: si es mediante un nuevo soplo o por transmisión de los padres. Unicamente hablan de la que dió al primer hombre. Lee con atención lo que sobre este asunto escribí a nuestro hermano el siervo de Dios Renato. No me parece necesario repetir aquí lo que allí expuse. Tú hubieras preferido que yo me pronunciara en el sentido en que te pronunciaste tú para que me viera envuelto en las mismas dificultades angustiosas en que tú te has metido, y que te han impelido a formular contra la fe católica tales proposiciones que, si las recuerdas y las meditas seriamente, comprenderás en seguida cuán beneficioso te hubiera sido saber que ignorabas lo que verdaderamente desconocías y cuán beneficioso te resulta darte cuenta ahora de esa ignorancia.

Si es la inteligencia lo que te agrada en la naturaleza humana, porque sin ella, por lo que se refiere al alma, en nada nos distinguiríamos ciertamente de los animales, fíjate qué es lo que no entiendes, no sea que llegues a no comprender nada, y no desprecies a quien para entender de verdad lo que no comprende, se da cuenta de que no lo entiende. En cuanto a las palabras del Salmista: *El hombre, constituido en honor, no tuvo discernimiento: se ha igualado con los insensatos jumentos y se ha hecho como uno de ellos*, procura leerlas y comprender su alcance, para que así evites humildemente su oprobiosa aplicación en ti en lugar de aplicárselas orgullosamente a otros. Tales palabras fueron dichas de aquellos que sólo creen en esta vida y viven según las exigencias de la carne y a semejanza de los animales, no esperan nada después de la muerte; pero no hacen referencia alguna a los que afirman saber lo que saben y declaran que ignoran lo que no saben, y conocen su debilidad, no confiando vanamente en su capacidad.

16. Así, pues, hijo, no desagraden a tu juvenil presunción las vacilaciones de un anciano. Si no me es posible llegar a saber lo que indagamos acerca del origen de las almas, ni enseñándomelo Dios ni algún hombre espiritual, estoy dispuesto a defender cuán rectamente ha querido Dios que no conozcamos esta verdad, como nos ha ocultado otras, antes que sostener temerariamente lo que es tan obscuro que no solamente no conseguiría hacer entenderlo a otros, sino que ni yo mismo lo entendería, o ciertamente favorecería a los herejes que con tenacidad intentan persuadirnos de que las almas de los niños están limpias de toda mancha, para que no recaiga sobre Dios la responsabilidad de esa mácula, ya que obligó a almas inocentes a ser pecadoras, uniéndolas a un cuerpo pecador y previendo que no tendrían el auxilio de las aguas regeneradoras y que no recibirían la gracia del bautismo, con la cual se librarían de la eterna condenación, puesto que son innumerables los niños que mueren sin haber sido bautizados.

No utilizaré yo, para eludir esta dificultad, el lenguaje que

CAPUT XI

15. Deinde et in hoc falleris. Nam divina testimonia, quae ad istam quaestionem solvendam referre voluisti, *non id aperiunt*. Aliud est quod illa demonstrant, sine quo vere non possumus pie vivere, quod scilicet animarum nostrarum Deum habeamus datorem, creatorem, formatorem. Sed quomodo id faciat, utrum novas eas flando, an de parentibus trahendo, non exprimunt, nisi de illa una quam primo homini dedit. Lege diligenter quod scripsi ad fratrem nostrum Dei servum Renatum[1]: ibi enim quia id ostendi, non fuit necesse et hic scribere. Velles autem me definire quod ipse definisti, ut in tales angustias contruderer, in quales ipse contrusus, adversus catholicam fidem tot et tanta locutus est, ut ea si fideliter atque humiliter recolas atque consideres, videas profecto quantum tibi profuisset, si scisses nescire quod nescis; et quantum tibi prosit, si vel nunc scias.

Nam si intelligentia tibi placet in natura hominis, quoniam revera si eam non haberet, nihil, quantum ad animas pertinet, a pecoribus distaremus; intellige quid non intelligas, *ne totum non intelligas*; et noli despicere hominem, qui ut veraciter intelligat quod non intelligit, hoc se non intelligere intelligit. Unde autem dictum sit in sacro Psalmo: *Homo in honore cum esset, non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis, et similis factus est illis*[2]; lege, et intellige, ut hoc opprobrium humiliter potius ipse caveas, quam superbe alteri obiicias. De his enim dictum est, qui istam vitam solam deputant vitam, secundum carnem viventes, et post mortem nihil sperantes, veluti pecora: non de his qui neque negant se scire quod sciunt, et confitentur se nescire quod nesciunt, et potius intelligunt infirmitatem suam, quam de sua virtute confidunt.

16. Non itaque displiceat praesumptioni tuae iuvenili meus senilis timor, fili. Ego enim, si hoc quod de animarum origine quaerimus, nec Deo, nec aliquo spirituali homine docente, scire potuero, paratior sum defendere, quam recte etiam hoc Deus, sicut alia multa, nos scire noluerit, quam temere dicere, quod aut ita sit obscurum, ut hoc non solum ad aliorum intelligentiam perducere nequeam, sed nec ipse intelligam; aut certe etiam haereticos adiuvet, qui propterea persuadere conantur ab omni noxa puras esse animas parvulorum, ne scilicet eadem noxa in auctorem Deum recurrat et redeat, quod insontes animas, quibus nec lavacrum regenerationis subventurum esse praescivit, dando carni peccatrici, esse compulerit peccatrices, nulla Baptismatis gratia subventura, qua liberentur a damnatione perpetua: quandoquidem innumerabiles animae infantum antequam baptizentur, de corporibus exeunt.

Absit enim, ut hoc volens diluere, dicam quae ipse dixisti: «Quod

[1] Supra, l.1 n.17ss.

[2] Ps. 48,13.

tú usaste: «El alma mereció ser mancillada por la carne y llegar a ser pecadora sin haber incurrido en ningún pecado anterior, por el cual mereciera con razón este castigo»; y también: «Aun sin el bautismo son perdonados los pecados originales»; y por último: «El reino de los cielos será dado al fin a los que no fueron bautizados.» Si no viera en tales expresiones un veneno mortal para la fe, quizá no temiera pronunciarme definitivamente en esta materia. Considero más acertado no disputar y afirmar acerca del alma lo que ignoro y mantener simplemente lo que el Apóstol enseñó de manera y en términos tan explícitos y claros. Por el pecado de un hombre, todos los que nacen de Adán están sometidos a la condenación, a no ser que renazcan en Jesucristo, como él estableció que renacieran los que el Dador misericordiosísimo de la gracia predestinó a la vida eterna, el cual aplicará con todo el rigor de la justicia el suplicio a los que predestinó a la muerte eterna, no solamente por los pecados que voluntariamente cometieron, sino también a los niños por el pecado original, aun cuando no añadan otro personal.

Tal es para mí la solución de esta cuestión, permaneciendo en el secreto las ocultas obras de Dios y quedando a salvo la integridad de mi fe.

CAPITULO XII

17. Después de esto, con la gracia que el Señor se digne darme, debo responder también al apóstrofe que me dirigiste cuando, tratando del alma, repetiste mi nombre y dijiste: «No admito que el alma sea incorpórea y espíritu, como lo profesa el doctísimo obispo Agustín.»

Ante todo, discutamos y aclaremos si el alma es incorpórea, como yo afirmo, o es corpórea, como tú sostienes. Y luego, si conforme a las Sagradas Escrituras es llamada espíritu, aun cuando el término o vocablo signifique propiamente una facultad de ella y no el alma entera.

En primer lugar, quisiera saber cómo defines el cuerpo. Porque, si no es cuerpo más que lo compuesto de miembros carnales, ni la tierra, ni el cielo, ni la piedra, ni el agua, ni los astros, ni otras cosas de este género son cuerpo. Si, por el contrario, es cuerpo todo lo que consta de partes mayores o menores, a las cuales corresponde ocupar un espacio mayor o menor, son cuerpo todo lo que acabo de citar: es cuerpo el aire, lo es la luz visible, pudiendo decir con el Apóstol: *Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres*.

18. La cuestión escabrosa y sutilísima que se desea saber es si el alma es algo semejante a esas especies de cuerpo. Tú has comenzado por afirmar que Dios no es cuerpo, y te felicito por ello efusivamente. Pero de nuevo suscitas en mí la inquietud, al decir: «Si el alma carece de cuerpo o es inmaterial en el sentido de que no sea, como piensan algunos, más que una inanidad vacua, aérea y fútil substancia.» A juzgar por estas palabras, parece que crees que todo lo que carece de cuerpo es substancia vana. Si así es, ¿cómo te atreves a sostener que Dios no tiene cuerpo y no temes que se concluya que es una substancia vana? Por el contrario, si Dios no tiene cuerpo, como has sostenido, evita el decir que sea una substancia vana; pues

anima per carnem meruerit inquinari, et esse peccatrix, nullum habens ante peccatum, quo recte id meruisse dicatur»: et «quod etiam sine Baptismo originalia peccata solvantur»: et «quod regnum quoque caelorum non baptizatis in fine tribuatur». Haec atque huiusmodi venena fidei nisi dicere timerem, fortasse de hac re definire aliquid non timerem. Quanto melius igitur non separatim de anima disputo et affirmo quod nescio; sed quod apertissime Apostolum video docuisse simpliciter teneo. Ex uno homine omnes homines ire in condemnationem qui nascuntur ex Adam[3], nisi ita renascantur in Christo, sicuti instituit ut renascantur, antequam corpore moriantur, quos praedestinavit ad aeternam vitam misericordissimus gratiae largitor: qui est et illis quos praedestinavit ad aeternam mortem, iustissimus supplicii retributor; non solum propter illa quae volentes adiiciunt, verum etiam si infantes nihil adiiciant, propter originale peccatum.

Haec est in illa quaestione definitio mea, ut occulta opera Dei habeant suum secretum, salva fide mea

CAPUT XII

17. Nunc iam, quantum Dominus donare dignatur, etiam ad illud debeo respondere, ubi de anima loquens, meum nomen iterasti, atque dixisti: «Non enim, sicut Augustinus peritissimus episcopus profitetur, incorpoream et eamdem spiritum esse permittimus».

Prius itaque utrum anima incorporea, sicut ego dixi, an corporea, sicut tu, existimanda sit, disputemus. Deinde utrum etiam ipsa secundum Scripturas nostras dicatur spiritus; quamvis etiam proprie spiritus nuncupetur, non universa, sed aliquid eius.

Ac primum scire vellem, corpus quid esse definias. Si enim non est corpus, nisi quod membris carnalibus constat; nec terra erit corpus, nec caelum, nec lapis, nec aqua, nec sidera, nec si quid huiusmodi est. Si autem corpus est quidquid maioribus et minoribus suis partibus maiora et minora spatia locorum obtinentibus constat; corpora sunt etiam ista quae commemoravi: corpus est aer, corpus est lux ista visibilis, et omnia sicut dicit Apostolus, *corpora caelestia, et corpora terrestria*[1].

18. Sed utrum aliquid tale sit anima, scrupulosissime ac subtilissime quaeritur. Verumtamen tu, unde tibi maxime gratulor, Deum corpus non esse confirmas. Sed me rursus sollicitum facis, ubi dicis: «Si anima caret corpore, ut sit, sicut quibusdam placet, cassae inanitatis, aeriae futilisque substantiae». His enim tuis verbis videris credere, omne quod caret corpore, inanis esse substantiae. Quod si ita est, quomodo Deum audes dicere carere corpore, nec times ne sequatur inanis eum esse substantiae? Porro si et corpore caret Deus, quod iam confessus es; et eum

[3] Rom. 5,18.

[1] 1 Cor. 15,40.

no todo lo que carece de cuerpo es substancia inane. Por tanto, si alguno afirma que el alma es incorpórea, no se sigue que entienda que es una substancia inane y fútil, ya que explícitamente declara que Dios es incorpóreo sin que al mismo tiempo sea algo inane o fútil.

Date cuenta de la diferencia que hay entre lo que yo afirmo y lo que tú me haces decir. Yo no sostengo que el alma sea de una substancia aérea; pues, de otro modo, enseñaría que es cuerpo. El aire, en efecto, es cuerpo, según la opinión de todos los que, al hablar de los cuerpos, saben lo que dicen. Mas porque afirmé que el alma es incorpórea, tú pensaste que había dicho no sólo que es una vacua inanidad, sino que es una substancia aérea, no habiendo dicho que sea cuerpo, como lo es el aire, además de que lo que se llena de aire no puede ser algo inane.

Ni los odres de que has hablado han podido hacerte comprender esto. Cuando se inflan, ¿no es por efecto del aire que en ellos se comprime? No son, ciertamente, algo inane, puesto que, así llenos, pueden ser pesados. Acaso pienses que una cosa es el soplo y otra el aire; pero el soplo no es más que el aire en movimiento, como fácilmente puede probarse agitando un abanico. Haz también la experiencia con vasos cóncavos, que a ti te parecen vacíos, y para convencerte de que están llenos, sumérgelos en el agua por la abertura y notarás que no penetra el agua, porque lo impide el aire de que están llenos. Por el contrario, si colocas la abertura hacia arriba o algo inclinada, entonces entra el líquido, mientras que el aire sale por la parte que queda libre. Estando presente, se demuestra esta ope-

inanis esse substantiae, absit ut dicas: non ergo inanis substantiae est, quidquid corpore caret. Et ideo qui incorpoream dicit esse animam, non est consequens ut eam velit videri inanis futilisque substantiae: quia et Deum, qui non est inane aliquid, simul incorporeum confitetur.

Vide autem quantum intersit inter id quod dico, et quod tu me existimas dicere. Ego enim nec aeriae substantiae animam dico; alioquin corpus esse confiteor. Aer quippe corpus est, secundum omnes qui de corporibus cum loquuntur, quid loquantur sciunt. Tu autem propter id quod incorpoream dixi animam, non solum cassae inanitatis, sed ob hoc aeriam me putasti eam dixisse substantiam: cum et corpus eam non esse dixerim, quod est aer; et quod aere impletur, inane esse non possit.

Quod nec utres tui te admonere potuerunt. Quid enim aliud in eos, nisi aer, quando inflantur, arctatur? Qui usque adeo inanes non sunt, ut eadem plenitudine etiam pondera sufferant. Quod si forte aliud tibi videtur esse flatus, aliud aer; cum aer motus ipse sit flatus, quod et flabello agitato doceri potest: certe vasa quaelibet concava quae putas inania, ut plena esse cognoscas, ab ea parte qua implentur, deprime in aquam, et vide quod nihil humoris possit intrare repellente aere, quo plena sunt. Cum autem ore sursum versus collocantur, sive ex latere, tunc recipiunt liquorem, si quis infunditur vel ingreditur, exeunte atque

ración con la práctica más fácilmente que describiéndola con palabras.

Pero no hay razón para insistir en esto. Sea que comprendas que el aire es un cuerpo, sea que no lo entiendas, no debes pensar que yo haya dicho que el alma es aérea. Lo que afirmé y sostengo es su incorporeidad o inmaterialidad. Tú mismo atribuyes a Dios esta incorporeidad, sin que te atrevas a decir que sea algo inane o vacuo, y sin poder negar que es una substancia omnipotente e inmutable. ¿Por qué tememos que, si el alma es incorpórea, sea una vacuidad inane, puesto que defendemos que Dios es incorpóreo y no decimos que es algo inane o vacuo?

De esto se concluye que Dios, siendo incorpóreo, pudo crear un alma incorpórea, como el viviente puede engendrar un ser viviente, aunque el Ser inmutable no pueda crear más que un ser mudable y el Omnipotente no pueda hacer más que un ser inferior a él.

CAPITULO XIII

19. No veo por qué no quieres que el alma sea espíritu, sino que te empeñas en que es cuerpo. Si, a tu juicio, no es espíritu, porque el Apóstol nombra separadamente el espíritu, cuando dice: *Que se conserve íntegro vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo*, puede argüirse que por la misma razón no es cuerpo, ya que lo cita por separado. Si, no obstante, afirmas que el alma es cuerpo, aunque haya hablado nominalmente del cuerpo, permite que también sea espíritu, aunque

evadente aere, qua exitus patet. Hoc praesenti facilius posset demonstrari facto quam scripto.

Sed non est hic diutius immorandum, cum sive intelligas aeris naturam esse corpoream, sive non intelligas, me tamen putare non debes vel aeriam dixisse animam, sed omnino incorpoream: quod et tu esse confiteris Deum, quem dicere non audes inane esse aliquid; sed negare non potes omnipotentis et immutabilis esse substantiae. Cur ergo metuimus ne sit cassae inanitatis anima, si sit incorporea, cum Deum incorporeum esse fateamur, nec eum cassae inanitatis esse dicamus?

Sic itaque potuit incorporeus incorpoream creare animam, quemadmodum vivens viventem, quamvis immutabilis mutabilem, et omnipotens longe imparem.

CAPUT XIII

19. Cur autem animam nolis esse spiritum, sed corpus eam velis esse, non video. Si enim propterea spiritus non est, quia distincte Apostolus nominavit spiritum dicens: *Et integer spiritus vester, et anima, et corpus* [1]; eadem causa est, cur ea non sit corpus, quia distincte nominavit et corpus. Si autem affirmas quod et anima corpus sit, quamvis distincte corpore nominato, permitte ut etiam spiritus sit, quamvis di-

[1] 1 Thess. 5,23.

haya hablado nominalmente del espíritu. De hecho, mayor razón hay para que te pareciera que el alma es espíritu y no cuerpo, ya que tú mismo sostienes que el espíritu y el alma son una misma substancia, mientras que rechazas o no admites esta identidad de substancia entre el alma y el cuerpo. ¿En virtud de qué el alma es cuerpo, siendo los dos de diversa naturaleza? ¿No adviertes que, haciendo hincapié en tu argumento, te verás obligado a concluir que el espíritu es cuerpo? Por el contrario, si el espíritu no es cuerpo y lo es el alma, el espíritu y el alma no son ya de una sola e idéntica substancia. Tú, sin embargo, a pesar de creer que son dos cosas diferentes, afirmas que ambos tienen una sola substancia. Por tanto, si el alma es cuerpo, lo es también el espíritu, porque, de otra manera, no pueden ser de una sola e idéntica naturaleza.

En consecuencia, y según tu criterio, las tres cosas enumeradas por el Apóstol: *vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo,* son simplemente tres cuerpos; pero dos de ellos, el alma y el espíritu, son cuerpos de la misma naturaleza, mientras que el cuerpo, al que también se le llama carne, es de naturaleza diferente. Conforme a tu opinión, de estos tres cuerpos, de los cuales uno es de diversa substancia y dos son de la misma, se compone el hombre, no formando más que una sola cosa y una sola substancia. Enseñas explícitamente esto, y no quieres que dos cosas de una sola e idéntica substancia, esto es, el alma y el espíritu, sean designados con el mismo nombre de espíritu. Y, al contrario, pretendes que dos cosas que no son de la misma naturaleza, sino de diferente y desigual, han de ser designadas con el nombre común de cuerpo.

stincte spiritu nominato. Multo enim magis tibi debet videri anima spiritus esse quam corpus; quia spiritum et animam unius fateris esse substantiae, unius autem substantiae animam corpusque esse non dicis. Quo igitur pacto corpus est anima, cum eius et corporis sit diversa natura; et spiritus non est anima, cum eius et spiritus sit una eademque natura? Quid, quod ista tua ratione etiam spiritum corpus esse cogeris dicere? Alioquin si spiritus corpus non est, et anima corpus est: non sunt spiritus et anima unius eiusdemque substantiae. Tu autem utrumque, quamvis duo quaedam sentias, unam fateris habere substantiam. Ergo et spiritus corpus est, si anima corpus est: neque enim aliter possunt unius eiusdemque esse naturae.

Proinde secundum te, illud quod ait Apostolus: *Spiritus vester, et anima, et corpus:* tria sunt corpora; sed ex his duo, anima et spiritus unius naturae sunt corpora; corpus autem illud, quod etiam caro dicitur, diversae naturae est. Et ex his tribus, ut opinaris, corporibus, quorum unum diversae, duo vero sunt unius eiusdemque substantiae, constat totus homo, una quaedam res atque una substantia. Ista cum asseras, non vis tamen ut duae res unius eiusdemque substantiae, id est, anima et spiritus habeant unum spiritus nomen: cum duae res non unius eiusdemque, sed imparis diversaeque substantiae, id est, anima et corpus habeant unum, sicut putas, corporis nomen.

CAPITULO XIV

20. No insisto ya en esto, no sea que nuestra controversia se reduzca más a una cuestión de nombres que de cosas u objetos. Veamos, pues, qué es el hombre interior; si el alma, el espíritu o el alma y el espíritu a la vez. Si he de juzgar por lo que has escrito, el hombre interior es el alma. A ella, en efecto, te referías al decir: «Al coagularse la substancia, que no podía ser percibida, se origina otro cuerpo englobado en el cuerpo exterior por la fuerza y el soplo de la naturaleza, y entonces comienza a aparecer el hombre interior, el cual, encerrado en una a modo de vaina o envoltura corporal, recibió la forma del hombre exterior.» Después concluyes: «El soplo de Dios hizo el alma; aún más: este soplo se convirtió en alma, forma substancial, corpórea, según su naturaleza, y semejante y conforme a la imagen de su cuerpo.» Luego empiezas a hablar del espíritu, y dices: «Esta alma que tiene su origen en el soplo de Dios, no pudo resistir sin el sentido propio y el entendimiento íntimo, a lo cual llamamos espíritu.»

De aquí deduzco que, según tu juicio, el hombre interior es el alma y que el íntimo es el espíritu, el cual es interior al alma como el alma lo es al cuerpo. Y así sucede que del mismo modo que el cuerpo recibe por sus partes huecas otro cuerpo, que es el alma, según tu expresión concreta, también se debe pensar que el alma tiene vacíos interiores, por donde recibe un tercer cuerpo llamado espíritu, y de esta manera el hombre entero consta de tres: el hombre exterior, el hombre interior y el íntimo.

CAPUT XIV

20. Sed hoc omitto, ne de nominibus inter nos sit potius controversia, quam de rebus. Quisnam sit homo interior videamus, utrum anima, an spiritus, an utrumque. Sed sicut te scripsisse video, interiorem hominem animam dicis. De hac enim loquebaris, cum diceres: «Et gelante substantia quae comprehendi non poterat, efficeret corpus aliud intra corpus naturae suae vi et spiramine conglobatum, exindeque inciperet homo interior apparere, quem veluti in forma vaginae corporalis inclusum, ad similitudinem sui delineavit exterioris hominis habitudo». Deinde infers: «Flatus ergo Dei animum fecit, imo flatus ex Deo anima factus est, effigiata substantialis, et secundum naturam suam corporea et sui corporis similis, imaginique conformis». Post haec incipiens loqui de spiritu: «Haec, inquis, anima quae ex flatu Dei haberet originem, sine sensu proprio atque intellectu intimo esse non potuit, quod est spiritus».

Sicut ergo video, interiorem hominem vis esse animam; intimum, spiritum; tanquam et ipse interior sit animae, sicut illa corpori. Ita fit ut quemadmodum corpus per interiora cava sua recipit aliud corpus, quod est anima, sicut putas; sic et anima credenda sit habere interiora inania, qua corpus tertium receperit spiritum: atque ita totus homo constet ex tribus, exteriore, interiore, intimo.

¿No adviertes todavía cuántos absurdos se siguen de tus afirmaciones sobre la corporeidad del alma? Pero dime, además: ¿cuál de ellos será renovado por el conocimiento de Dios conforme a la imagen del que lo creó? ¿Será el hombre interior o el íntimo? No veo, en verdad, que el Apóstol, aparte del hombre interior y exterior, hable de otro hombre interior al hombre interior, o sea del íntimo. Elige, no obstante, al que prefieras para que sea renovado según la imagen de Dios. ¿Cómo podrá recibirla, habiendo tomado ya la forma o imagen del hombre exterior? Porque si el hombre interior se ha extendido ya por los miembros del hombre exterior y se ha coagulado—éste es el término que tú usaste, lo mismo que si la materia vertida se formara del lodo—, ¿cómo, permaneciendo la forma primitiva que recibió del cuerpo, puede conformarse a la imagen de Dios? ¿Tendrá acaso dos imágenes, una de lo más alto, es decir, de Dios; otra de lo ínfimo del cuerpo, como lo vemos en las piezas de moneda, en las que se lee: cabeza o nave? Responderás quizá que el alma tomó la imagen del cuerpo y que el espíritu recibe la imagen de Dios, puesto que aquélla se aproxima al cuerpo, mientras que el espíritu se asemeja más a Dios, y que, por esto, es el hombre íntimo el que será reformado a imagen de Dios y no el hombre interior. Tal explicación es pueril e inútil, porque si el hombre íntimo está difundido por todos los miembros del alma de la misma manera que lo está el alma por los del cuerpo, ya tomó aquél, mediante el alma, la imagen del cuerpo y le confirió una forma especial. Si este hombre íntimo conserva la imagen del cuerpo, no puede recibir la imagen de Dios, a no ser que ocurra, como he dicho, lo que en la moneda y lleve las dos imágenes, una en la parte inferior y otra en la superior.

Itane nondum respicis, quanta te absurdissima consequantur, cum animam conaris asseverare corpoream? Deinde dic mihi: quis eorum renovabitur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit illum? [1]; interior, an intimus? Apostolus quidem, praeter interiorem et exteriorem, non video quod sciat alium interioris interiorem, id est, totius hominis intimum. Sed elige quem volueris, qui renovetur secundum imaginem Dei: quomodo hanc recipiet, qui iam sumpsit exterioris imaginem? Si enim per membra exterioris cucurrit interior et gelavit (hoc enim etiam verbo usus es, tanquam firmentum fusile fieret ex forma lutea, quae de pulvere facta est); quomodo eadem manente forma, quae impressa illi est vel expressa de corpore, potest reformari ad imaginem Dei? An duas habebit imagines, a summo quidem Dei, ab imo autem corporis; sicut in nummo dicitur, Caput et navia? An forte dicis, quod anima ceperit imaginem corporis, et spiritus capiat imaginem Dei, tanquam illa contigua corpori, et ille sit Deo; ac sic ad imaginem Dei homo ille intimus, non iste interior reformetur? Sed frustra hoc dicis. Nam si et ille intimus ita est per animae omnia membra diffusus, ut illa per corporis; iam etiam ipse per animam cepit imaginem corporis, sicut illa eum forma formavit: ac per hoc non habet ubi capiat imaginem Dei, manente in se ista imagine corporis; nisi quemadmodum nummus, ut dixi, aliter ex inferiore, aliter ex parte superiore formetur.

[1] Col. 3,10.

Tales son los absurdos en que, quieras o no, te hace incurrir la idea carnal de los cuerpos cuando estudias y discutes los problemas del alma. Además, Dios no es cuerpo. Rectamente confiesas y admites esta verdad; entonces, ¿cómo podrá un cuerpo recibir su imagen?

Te ruego, hermano, que no te conformes a este siglo, sino que te transformes por la renovación de la mente y no juzgues según la carne, porque es la muerte.

Ad ista te absurda quando de anima cogitas, carnalis cogitatio corporum, velis nolisve, compellit. Sed Deus, ut etiam ipse rectissime confiteris, non est corpus: quomodo igitur capiat eius imaginem corpus?

Obsecro te, frater, ut non conformeris huic saeculo, sed reformeris in novitate mentis tuae [2], nec sapias secundum carnem, quoniam mors est [3].

CAPITULO XV

21. Tú insistes: «Si el alma carece de cuerpo, ¿qué fué lo que conoció aquel rico en el infierno? Es cierto que había visto en la tierra a Lázaro; pero no a Abrahán. ¿Cómo adquirió el conocimiento de Abrahán, que había muerto mucho tiempo antes?» Tú supones que no es posible conocer a un hombre más que por la forma del cuerpo, y yo supongo, a mi vez, que para conocerte a ti mismo te miras frecuentemente en el espejo, por temor a que no puedas reconocerte si llegas a olvidarte de la forma y detalles de tu rostro. Dime: ¿a quién conoce el hombre mejor que a sí mismo y qué rostro puede ver menos que el suyo? ¿Quién puede conocer a Dios, del que, sin dudar, afirmas que es incorpóreo, si, como tú piensas, no se puede conocer más que por la forma del cuerpo, o en otros términos, si únicamente los cuerpos pueden ser conocidos? ¿Habrá algún cris-

CAPUT XV

21. Sed inquis: «Si anima caret corpore, quid est quod apud inferos dives ille cognoscit? Certe, inquis, noverat iam Lazarum, non noverat Abraham [1]; unde illi tanto ante tempore defuncti Abrahae provenit agnitio? Haec dicens, si agnitionem hominis provenire non putas sine corporis forma; ut noveris te ipsum, credo quod assidue speculum attendis, ne si fueris oblitus faciem tuam, non te possis agnoscere. Rogo te, quem magis hominum novit homo quam se ipsum, et cuius minus potest faciem videre quam suam? Quis autem potest cognoscere Deum, quem tu quoque incorporeum esse non dubitas; si praeter corporis formam, sicut putas, non potest cognitio provenire, id est, si corpora possunt sola

[2] Rom. 12,2.
[3] Ibid. 8,6.
[1] Lc. 16,19-31.

tiano que discuta sobre cuestiones tan escabrosas y difíciles sea tan negligente en recordar los oráculos divinos y diga: «Si el alma es incorpórea, es necesario que carezca de forma»? ¿Has olvidado que el Apóstol habla de la forma de la doctrina? ¿Luego es corporal la forma de la doctrina? ¿Has olvidado que está escrito de Jesucristo que antes de la Encarnación era de la forma de Dios? ¿Cómo, pues, dices: «Si el alma es incorpórea, es necesario que carezca de forma», oyendo hablar de la forma de Dios, del cual tú mismo enseñas que no es corpóreo, y te expresas como si la forma no pudiera existir más que en los cuerpos?

22. Todavía añades: «Cesen los nombres en donde no se distingue la forma y no se citen nombres en donde no h designación de personas.» Formulas esta proposición para probar que el alma de Abrahán era corpórea, puesto que el mal rico pudo exclamar: *¡Padre Abrahán!* Ya he dicho que ha forma aun en donde no hay cuerpo. Si piensas que la citación de nombres no tiene razón de ser en donde no hay cuerpos, te ruego que enumeres los nombres siguientes: *Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia*, y me digas si no conoces las virtudes que tales nombres significan o bien si los conoces de tal manera que veas en ellos algunos rasgos de los cuerpos. Omitiendo otras preguntas, dime qué figura, qué miembros, qué color tiene la caridad, la cual, ciertamente, no puede parecerte algo inane o vacuo, a menos que tú mismo seas frívolo o ligero.

En otro lugar repites el mismo pensamiento: «Se implora

cognosci? Quis autem christianus de tam magnis difficillimisque rebus disputans, animum in verba divina tam negligenter intendat, ut dicat: «Si incorporea est anima, necesse est careat forma?» Oblitus es, te formam legisse doctrinae? [2]. Ergo corporea est forma doctrinae. Oblitus es scriptum esse de Christo Iesu, antequam hominem fuisse indutus, quod in forma Dei erat? [3]. Quomodo ergo dicis: «Si incorporea est anima, necesse est careat forma»; cum audias formam Dei, quem non esse corporeum confiteris; et illa loqueris tanquam forma nisi in corporibus esse non possit?

22. Dicis etiam: «Cessare illic nomina, ubi non distinguitur forma; et nihil illic agere appellationem nominum, ubi nulla est designatio personarum». Hinc volens probare Abrahae animam fuisse corpoream, quia dici potuit: *Pater Abraham*. Iam diximus, etiam ubi corpus nullum est, esse formam. Si autem appellationem nominum nihil putas agere, ubi non sunt corpora; numera ista nomina, quaeso te: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia* [4]: et dic mihi utrum res ipsas non agnoscas, quarum ista sunt nomina, vel sic agnoscas, ut aliqua lineamenta corporum videas. Ecce, ut alia taceam, dic mihi quam figuram, quae membra, quem colorem charitas habeat; quae certe, si ipse inanis non es, inane aliquid tibi videri non potest.

[2] Rom. 6,17.
[3] Phil. 2,6.
[4] Gal. 5,22.23.

el socorro de aquel que aparece bajo una forma corporal.» Escúchente los hombres y que ninguno pida a Dios su ayuda o auxilio, porque nadie ve en él un ser corporal.

CAPITULO XVI

23. «Finalmente—añades—, en este pasaje se describen los miembros del alma como si fuera un verdadero cuerpo», y distribuyes a cada uno su significación: «el ojo designa toda la cabeza», porque se dice que levantó sus ojos; «la lengua designa las fauces y el dedo toda la mano», puesto que el mal rico exclamó: *Envía a Lázaro para que con la punta del dedo mojado en agua refresque mi lengua*. Sin embargo, para evitar que, en contra de lo que rectamente enseñas al defender que Dios es incorpóreo, se te opongan los pasajes en los que se habla de los miembros de Dios, aclaras en seguida que «estos miembros designan en Dios virtudes incorpóreas». ¿Por qué estos nombres de miembros no exigen que Dios tenga un cuerpo y exigen que lo tenga el alma? ¿Es que tales expresiones deben ser entendidas al pie de la letra cuando se trata de las criaturas y metafóricamente cuando se trata del Creador? En ese caso te verás en la precisión de asignarnos alas, porque no es el Creador, sino la criatura, o sea el hombre, quien exclama: *Si tomare alas como la paloma*. Además, si aquel rico tenía lengua, porque dijo: *Refresque mi lengua*, hay que concluir que durante esta vida nuestra lengua tiene manos corporales, según está escrito: *La muerte y la vida están en las manos de*

«Cuius auxilium imploratum est, inquis, corporeus utique visus est atque formatus». Audiant te homines, et Dei nemo imploret auxilium, quia nemo eum potest videre corporeum.

CAPUT XVI

23. «Denique, inquis, membra illic animae describuntur, ut vere sit corpus»: et vis, «per oculum totum caput intelligi», quia dictus est levasse oculos suos; «per linguam fauces, per digitum manum», quia dictum est: *Mitte Lazarum, ut intinguat extremum digiti sui in aquam, et refrigeret linguam meam*. Tamen ne per membrorum nomina de Deo tibi corporeo praescribatur, dicis «per haec incorporeas intelligendas esse virtutes»: quia Deum rectissime defendis non esse corporeum. Quid igitur causae est, cur nomina ista membrorum in Deo tibi corpus non faciant, in anima faciant? An vero quando de creatura haec dicuntur, proprie accipienda sunt; quando autem de Creatore, tropice atque translate? Pennas itaque corporeas daturus es nobis, quoniam non Creator, sed creatura, id est, homo dicit: *Si assumpsero pennas meas sicut columba* [1]. Porro autem, si propterea linguam habebat dives ille corpoream quoniam dixit: *Refrigeret linguam meam:* in nobis quoque adhuc in carne viventibus, manus habet ipsa lingua corporeas, quia scriptum est: *Mors et vita in manibus linguae* [2]. Puto etiam non tibi videri, vel

[1] Ps. 138,9.
[2] Prov. 18,21.

la lengua. Pienso también que el pecado no te parecerá una criatura o un cuerpo, y en este caso, ¿por qué tiene rostro? ¿No has leído en los salmos: *No hallan paz mis huesos ante el rostro de mis pecados?*

24. En cuanto a tu opinión de que «el seno de Abrahán es el seno corporal y por él se designa todo el cuerpo», temo que en un asunto de tanta importancia te hayas conducido jocosa e irrisoriamente y no con la gravedad y seriedad debidas. Me supongo, en efecto, que hayas llegado a tanta insipiencia que pienses que el seno corporal de un solo hombre pudiera contener tal número de almas o, para expresarme como tú, «la multitud de cuerpos de los justos, llevados allí por los ángeles del mismo modo que llevaron a Lázaro». A no ser que te imagines y creas que solamente un alma ha merecido llegar allí. Si no te mofas y no quieres equivocarte puerilmente, date cuenta de que el seno de Abrahán significa el lugar separado y secreto de descanso en donde se encontraba Abrahán.

He ahí por qué se nos presenta a Abrahán como el padre no solamente de Lázaro, sino de muchas naciones, a las cuales se les propone como modelo de imitación por la preeminencia de su fe. En este sentido quiso Dios ser llamado el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no obstante que es el Dios de todos los pueblos.

esse creaturam, vel corpus esse peccatum: cur ergo habet faciem? An non audis in Psalmo: *Non est pax ossibus meis, a facie peccatorum meorum?* [3].

24. Quod vero «illum Abrahae sinum» existimas «esse corporeum, et per ipsum asseris totum corpus eius agnosci», vereor ne in re tanta ioculariter atque irridenter, non serio graviterque agere credaris. Neque enim usque adeo desiperes, ut arbitrareris corporeum unius hominis sinum ferre tot animas, imo, ut secundum te loquar, «ferre tot corpora bene meritorum, quot illuc Angeli sicut Lazarum perferunt». Nisi opinaris fortasse illam unam animam solam, ad eumdem sinum pervenire meruisse. Si non iocaris, et errare pueriliter non vis, sinum Abrahae intellige, remotam sedem quietis atque secretam, ubi est Abraham.

Et ideo Abrahae dictum [4], non quod ipsius tantum sit, sed quod ipse pater multarum gentium sit positus [5], quibus est ad imitandum fidei principatu propositus: sicut Deum Abraham, et Deum Isaac, et Deum Iacob, se Deus vocari voluit [6], cum sit innumerabilium Deus.

[3] Ps. 37,4.
[4] Lc. 16,19-31.
[5] Gen. 17,4.5.
[6] Ex. 3,6.

CAPITULO XVII

25. No deduzcas de mis razonamientos que niegue la posibilidad de que el alma de un muerto y lo mismo la de una persona dormida experimente sensaciones agradables o desagradables, como sucede en el cuerpo. En el sueño, cuando sufrimos alguna molestia o algún dolor, conservamos nuestra personalidad, y, si no desaparece al despertar, sufrimos amargamente. Creer que son cuerpos que nos golpean y nos hacen andar de un lado para otro es propio de un hombre que no ha reflexionado atentamente sobre tales cosas. Precisamente esos objetos imaginarios prueban bien que el alma no es corpórea, a no ser que quieras sostener que son verdaderamente cuerpos, que se nos aparecen en sueños cuando vemos el cielo, la tierra, el mar, el sol, la luna, las estrellas, ríos, montes, árboles y animales. Quien cree que tales cosas son cuerpos, se engaña de modo increíble. Y, sin embargo, son muy semejantes a los cuerpos.

De esta especie son también las visiones o apariciones que pueden venir de Dios, sea durante los sueños, sea en los éxtasis; mas ¿quién puede conocer cómo se realizan estas apariciones, es decir, cuál es su naturaleza? Indudablemente es espiritual y no corporal. No son cuerpos, sino representaciones de cuerpos formadas por los pensamientos habidos en el estado de vigilia y conservadas en las profundidades de la memoria, y, al recordarnos, salen, no sé de qué modo, de sus recónditas sedes y se nos presentan como si las tuviéramos ante nuestros ojos. Si el alma fuera un cuerpo, no podría formar con el

CAPUT XVII

25. Neque me haec ita disserere existimes, tanquam negem fieri posse ut anima mortui sicut dormientis, in similitudine corporis sui sentiat, seu bona, seu mala. Nam et in somnis quando aliqua dura et molesta perpetimur, nos utique sumus; et nisi evigilantibus nobis illa praetereant, poenas gravissimas pendimus. Sed corpora esse credere, quibus hac atque illac quasi ferimur et volitamus in somnis, hominis est qui parum vigilanter de rebus talibus cogitavit: de his quippe visorum imaginibus, maxime anima probatur non esse corporea: nisi velis et illa corpora dicere, quae praeter nos ipsos tam multa videmus in somnis, caelum, terram, mare, solem, lunam, stellas, fluvios, montes, arbores, animalia. Haec qui corpora esse credit, incredibiliter desipit: sunt tamen corporibus omnino simillima.

Ex hoc genere sunt etiam, quae alia significantia divinitus demonstrantur, sive in somnis, sive in ecstasi: quae unde fiant, id est, quaenam sit velut materies eorum, quis indagare potest aut dicere? Procul dubio tamen spiritualis est, non corporalis. Namque huiusmodi species velut corporum, non tamen corpora, et vigilantium cogitatione formantur, et profunditate memoriae continentur; et ex eius abditissimis sinibus, nescio quo mirabili et ineffabili modo, cum recordamur prodeunt, et quasi ante oculos prolata versantur. Tam multas igitur et tam magnas cor-

pensamiento tan grande número de representaciones ni la memoria podría contenerlas. Atendiendo a tu definición, «la substancia corporal del alma no sobrepasa los límites exteriores del cuerpo». ¿En virtud de qué extensión, que el alma no tiene, puede contener las imágenes de tantos cuerpos, de espacios inmensos y de regiones sin límites? ¿Qué hay, por tanto, de raro o extraño en que se aparezca a sí misma en la semejanza de un cuerpo y aun cuando se aparezca sin cuerpo? Pues en el sueño no se aparece con su cuerpo, y, sin embargo, con la semejanza del cuerpo recorre lugares conocidos y desconocidos y experimenta las sensaciones de alegría y de tristeza.

Me figuro que ni tú mismo te atreves a decir que la representación del cuerpo y de los miembros, tal como se le aparece al alma en los sueños, sea verdadero cuerpo. Si esto fuera cierto, entonces sería verdadera montaña la que al alma le parece subir, y sería una casa material aquella en la que le parece que entra, y sería verdadero árbol y verdadera madera aquello bajo lo cual le parece descansar, y sería verdadera agua la que a ella le parece beber, y, en una palabra, si el alma es un cuerpo porque como tal se aparece en los sueños, hay que concluir que todas las cosas de las cuales se ocupa en los sueños son también cuerpos.

CAPITULO XVIII

26. Debo igualmente decir algo acerca de las visiones de los mártires, ya que las has aducido como testimonio en tu favor.

Se trata de Santa Perpetua, la cual tuvo un sueño en el

porum imagines, si anima corpus esset, capere cogitando vel memoria continendo non posset. Secundum tuam quippe definitionem, «corporea substantia sua corpus hoc exterius non excedit». Qua igitur magnitudine, quae nulla illi est, imagines tam magnorum corporum et spatiorum atque regionum capit? Quid ergo mirum, si et ipsa sibi in sui corporis similitudine apparet, et quando sine corpore apparet? Neque enim cum suo corpore sibi apparet in somnis, et tamen in ea ipsa similitudine corporis sui, quasi per loca ignota et nota discurrit, et laeta sentit multa vel tristia.

Sed puto quod nec tu audeas dicere, figuram illam corporis atque membrorum quam sibi habere videtur in somnis, verum corpus esse. Nam isto modo erit verus mons, quem sibi videtur ascendere; et corporea domus, quam sibi videtur intrare, et arbor vera lignumque verum corpus habens, sub qua sibi videtur iacere, et aqua vera, quam sibi videtur haurire; et omnia in quibus quasi corporibus versatur, corpora erunt si et ipsa corpus est, quae simili imagine inter cuncta illa versatur.

CAPUT XVIII

26. De conscriptis visionibus martyrum dicendum tibi est aliquid; quoniam tu etiam inde testimonium adhibendum putasti.

Nempe sancta Perpetua visa sibi est in somnis, cum quodam Aegyptio

que le pareció que, cambiada en hombre, luchaba contra un egipcio. ¿Quién dudará de que el cuerpo que el alma tenía en aquella circunstancia era una imagen del cuerpo y no el cuerpo verdadero, el cual, permaneciendo en su sexo femenino, yacía postrado en el lecho, adormecidos profundamente los sentidos, mientras el alma luchaba como si fuera un cuerpo de hombre? ¿Qué respondes a esto? ¿Era, efectivamente, un cuerpo aquella semejanza de un cuerpo de hombre o no era cuerpo aun cuando lo parecía? Escoge lo que quieras. Si era cuerpo, ¿por qué no conservaba su forma exterior? Ni en la carne de aquella mujer había hallado los órganos viriles, de manera que, contrayéndose o cortándose, o, como tú dices, «congelándose», pudiera formarse. Además, como el cuerpo de aquella mujer, que dormía, vivía todavía, su alma, mientras luchaba, estaba en su envoltura, encerrada en todos los miembros del cuerpo vivo y conservaba la forma que tenía en el cuerpo, conforme al cual había sido modelada. Aún no había abandonado aquellos miembros, como sucede en la muerte; aún no había arrancado, forzándola la muerte, sus propios miembros de los miembros de los cuales habían sido formados. Y ahora te pregunto: ¿de dónde provenía este cuerpo de hombre en el cual le parecía que combatía contra su adversario? Y si no era cuerpo, sino que era algo semejante al cuerpo, una representación de cuerpo, en la cual el alma experimentaba verdadera tristeza y verdadera alegría, ¿no ves ya cómo es posible que se forme en sí misma una semejanza de cuerpo, sin que esa representación sea efectivamente un cuerpo?

27. ¿Qué sucederá si estos fenómenos se verifican aun en los infiernos y las almas se reconocen no en los cuerpos, sino en las semejanzas y representaciones corporales? Cuando

in virum conversa luctari. Quis autem dubitet, in illa similitudine corporis animam eius fuisse, non corpus, quod utique in suo femineo sexu manens, sopitis sensibus iacebat in stratis, quando anima eius in illa virilis corporis similitudine luctabatur? Quid hic dicis? verumne erat corpus illa viri similitudo, an non erat corpus, quamvis haberet similitudinem corporis? Elige quid velis. Si corpus erat, cur non servabat vaginae suae formam? Neque enim in illius feminae carne virilia repererat genitalia, unde ita posset sese coarctando, et, ut tu loqueris, «gelando formari». Deinde, obsecro te, cum corpus dormientis adhuc viveret, quando eius anima luctabatur, in sua vagina erat, utique omnibus membris viventis inclusa, et in eius corpore suam formam, de quo fuerat formata, servabat: nondum quippe artus illos, sicut fit in morte, reliquerat; nondum membra ex membris formata ex formantibus cogente vi mortis extraxerat: unde igitur erat virile animae corpus, in quo sibi luctari cum adversario videbatur? Si autem non erat corpus, et tamen erat aliquid simile corporis, in quo sane verus labor aut vera laetitia sentiretur; iamne tandem vides, quemadmodum fieri possit ut sit in anima similitudo quaedam corporis, nec ipsa sit corpus?

27. Quid si tale aliquid apud inferos geritur, et in eis se, non corporibus, sed corporum similitudinibus animae agnoscunt? Cum enim tris-

durante los sueños nos oprime la tristeza, aunque los miembros con los cuales nos parece obrar no son miembros corporales, sino una semejanza de los mismos, sin embargo, el dolor que experimentamos no es semejanza de dolor, sino verdadero dolor. Lo mismo ocurre con la alegría.

Pero, como Santa Perpetua no había muerto todavía, acaso no quieras aplicar el razonamiento anterior, siendo así que es sumamente interesante saber de qué índole o naturaleza crees que son las representaciones de los cuerpos que se nos aparecen en los sueños. Esta controversia terminaría si confesaras que son representaciones o semejanzas de cuerpos y no verdaderos cuerpos.

Por otra parte, Dinócrates, hermano de Santa Perpetua, ya había muerto, y ella lo vió con la herida que tenía cuando vivía y que le ocasionó la muerte. ¿Qué valor hay que dar a tus esfuerzos para probar que, cuando algún miembro es cortado, no se secciona al alma? Pero la herida estaba en el alma de Dinócrates, y por su fuerza o gravedad la separó del cuerpo que animaba o vivificaba. ¿Cómo es posible, pues, que, según tu opinión, «cuando se cortan los miembros del cuerpo, el alma se substrae a este golpe y se condensa en los otros miembros del cuerpo para evitar que le sea amputada alguna parte con la herida del cuerpo», y esto aunque se halle dormido o privado del conocimiento aquel a quien se le secciona algún miembro? Has atribuido al alma tanta vigilancia, que, aun hallándose absorta en las visiones habidas durante el sueño, se substrae prudentemente y con rapidez a todo golpe que hiera la carne para no ser ella herida, maltratada o amputada, y no te fijas, a pesar de tu prudencia, en que, si el alma se aparta de este modo, no puede sentir el golpe precursor.

tia patimur, quamvis in somnis, etsi membrorum corporeorum sit illa similitudo, non membra corporea; non est tamen poenae similitudo, sed poena: sic etiam ubi laeta sentiuntur.

Sed quoniam sancta Perpetua nondum erat mortua, non vis hic tibi fortasse praescribi: cum valde ad rem pertineat, cuius esse naturae existimes illas similitudines corporum quas habemus in somnis; et tota ista causa finita sit, si eas et similes corporibus, et non esse corpora confiteris.

Verumtamen Dinocrates frater eius mortuus erat: hunc vidit cum illo vulnere quod vivus habuit, et unde est perductus ad mortem. Ubi est quod tantis conatibus laborasti, cum ageres de praecisione membrorum, ne simul concidi anima putaretur? Ecce vulnus erat in anima Dinocratis, quod eam vi sua, quando erat in eius corpore, exclusit e corpore. Quomodo ergo secundum tuam opinionem, «quando membra corporis praeciduntur, ab ictu se subtrahit, et in alias partes densando se colligit, ne aliqua pars eius vulnere corporis amputetur», etiamsi dormienti atque nescienti membrorum aliquid praecidatur? Tantam quippe illi tribuisti vigilantiam, ut etiam visis occupata somniorum, si plaga irruerit ignoranti, qua caro feriatur, se illa providenter perniciterque subducat, ne possit feriri atque vexari, sive concidi: nec attendis, homo prudens, quod si se anima inde subduceret, nec illa percussio sentiretur.

Recapacita lo que te sea posible y explícame cómo retira el alma sus miembros y los recoge hacia adentro para que no sea ella herida o amputada cuando lo es algún miembro del cuerpo. Fíjate en Dinócrates y dime por qué no substrajo su alma de aquella parte del cuerpo que una herida mortífera destrozaba, para evitar que no apareciera dicha herida en su rostro aun después de la muerte de su cuerpo. ¿Prefieres acaso que creamos que estas visiones no son más que representaciones de cuerpos, y no cuerpos verdaderos, de manera que, así como lo que parece una herida no es una herida, del mismo modo lo que parece un cuerpo no lo es? Porque si el alma puede ser herida por los que vulneran el cuerpo, ¿no habrá que temer que pueda ser muerta por los que matan el cuerpo? Que esto no es posible, claramente lo dijo el Señor. Así, pues, el alma de Dinócrates no pudo morir por el golpe que abatió y dejó inerte a su cuerpo; y si apareció herida como había sido el cuerpo, es porque no era un cuerpo, sino que llevaba la semejanza de una herida en la semejanza de un cuerpo. Sin embargo, el alma sufría aflicción en un cuerpo no verdadero e imaginario, aflicción indicada por la representación de la herida del cuerpo, de la cual mereció verse libre por las oraciones de su santa hermana.

28. Veamos ya qué significan estas palabras tuyas, cuando dices que «el alma recibe su forma del cuerpo y que se extiende y crece o aumenta con el desarrollo del cuerpo», sin fijarte en lo monstruosa que sería el alma de un joven o de un viejo al cual se le hubiera amputado un brazo en la infancia. Según tu modo de expresarte, «se contrae la mano del

Sed inveni quod potueris, quid, inde respondeas, quomodo anima partes suas abripiat, et recondat introrsus, ne ubi praeciditur seu percutitur corporis membrum, amputetur et ipsa atque vexetur. Dinocratem aspice, et dic cur eius anima non se subtraxerit ab eo corporis loco, qui mortifero vulnere vastabatur, ne in illa fieret quod in eius facie etiam post mortem ipsius corporis appareret. An forte etiam tibi placet, ut istas potius similitudines corporum quam corpora esse credamus; ut quomodo apparet quasi vulnus, quod non est vulnus, ita quod non est corpus, quasi corpus appareat? Nam si anima vulnerari potest ab eis qui vulnerant corpus, nihilne metuendum est, ne possit occidi ab eis qui occidunt corpus? Quod Dominus apertissime fieri non posse testatur[1]. Et tamen anima Dinocratis mori non potuit, unde corpus eius est mortuum: et quasi vulnerata visa est, sicut corpus fuerat vulneratum, quoniam corpus non erat, sed habebat in similitudine corporis etiam similitudinem vulneris: porro autem in non vero corpore vera miseria fuit animae, quae significabatur adumbrato corporis vulnere, de qua sororis sanctae orationibus meruit liberari.

28. Iam illud quale est, dicere quod «anima formam de corpore accipiat, et cum incremento corporis protendatur et crescat»; et non attendere quam monstruosa evadat anima iuvenis sive senis, si eius brachium praecidatur infantis. «Contrahit enim se, ut dicis; animae manus,

[1] Mt. 10,28.

alma para que no sea cortada con la mano del cuerpo y se condensa en las otras partes del cuerpo». Y, por tanto, ese brazo del alma, como estuvo poco tiempo en el cuerpo del cual tomó la forma, conservará su reducida extensión en cualquier parte en que se conserve, porque, al perder su forma, perdió también el principio por el cual podía aumentar. Síguese de aquí que el alma de un joven o de un anciano que haya perdido una mano siendo niño, tendrá ciertamente dos manos, porque una se retiró a tiempo y no fué amputada con la del cuerpo; pero una de ellas tendrá la extensión de la de un hombre joven o anciano, mientras que la otra será semejante a la de un niño, como era al principio.

Créeme, no es la forma del cuerpo la que hace tales almas, sino que las modela la deformidad del error. Y me parece que no podrás salir de este error si no consideras atentamente y ayudado por el auxilio divino las visiones de los que sueñan, y llegarás de este modo a conocer que son representaciones de cuerpos y no cuerpos verdaderos. Aun cuando todas las imágenes que nos formamos son de la misma naturaleza, sin embargo, por lo que concierne a los muertos, podemos formarnos una conjetura más apropiada, fijándonos en lo que sucede a los que están dormidos. No sin razón dice la Sagrada Escritura que los muertos duermen, porque el sueño es, en cierto modo, pariente próximo de la muerte.

ne ipsa etiam cum manu corporis amputetur, et in alias se partes corporis densando concludit». Ac per hoc illud animae brachium, quam breve corporis fuit unde ceperat formam, tam breve servabitur ubicumque servetur; quia perdidit formam, cuius incremento posset pariter crescere. Exit ergo anima iuvenis aut senis, qui manum, cum esset parvus, amisit, habens quidem duas manus, quia una refugiens non est amputata cum corpore, sed alteram iuvenilem vel senilem, alteram vero sicut primum fuerat, infantilem.

Tales animas, crede mihi, non forma corporis facit, sed erroris deformitas fingit. Non mihi videris ab isto errore posse erui, nisi Deo adiuvante diligenter consideraveris visa somniantium, et inde cognoveris esse quasdam quae non sint corpora, sed similitudines corporum. Quamvis enim et ea quae similia corporibus cogitamus, ex eo genere sint: tamen quod ad mortuos attinet, aptior coniectura de dormientibus ducitur. Neque enim frustra eos qui mortui sunt appellat sancta Scriptura dormientes [2], nisi quia est quodammodo consanguineus lethi sopor [3].

[2] 1 Thess 4,12
[3] VIRGIL., *Aeneid* 1 6 v 279

CAPITULO XIX

29. Por consiguiente, si el alma fuera cuerpo, habría de ser corporal también la imagen en la cual se ve durante los sueños, puesto que sería la reproducción de su cuerpo. Además, el que hubiera perdido un miembro del cuerpo no se vería sin él durante los sueños, sino que aparecería siempre íntegro por la sencilla razón de que su alma no había perdido nada. Pero sucede que a veces se ven tales individuos en su integridad y a veces mutilados como lo son en realidad. ¿Qué prueba esto sino que, lo mismo con relación a su cuerpo que con relación a las demás cosas que percibe durante los sueños, ya de una manera, ya de otra, el alma no produce un objeto verídico y real, sino una semejanza del mismo? Y al contrario la alegría o la tristeza, el placer o la aflicción, son impresiones reales, ya tengan por objeto cuerpos verdaderos o simples representaciones. ¿No dijiste tú mismo con mucho acierto: «Los alimentos y los vestidos no son necesarios al alma, sino al cuerpo»? ¿Por qué, pues, pidió el mal rico en el infierno una gota de agua? ¿Por qué Samuel, como tú has recordado, apareció con su vestido ordinario? ¿Deseaba aquél, quizá, reparar las pérdidas de su alma con una gota de agua, como se reparan las del cuerpo? ¿Acaso Samuel salió vestido de su cuerpo? Pero lo cierto es que el mal rico experimentaba la angustia que atormentaba su alma, si bien no era real el cuerpo para el cual imploraba el refrigerio. Respecto de Samuel, pudo aparecer vestido, porque, aun cuando no era cuerpo, el alma se presentaba con la figura del cuerpo y su porte exterior. Y no se puede decir que el alma se extienda y se ajuste a los vesti-

CAPUT XIX

29. Proinde si anima corpus esset, et corporea esset figura in qua se videt in somnis, eo quod de corpore eius fuisset expressa; nullus hominum membro corporis amputato, sicut eo caret, ita sine illo se videret in somnis sed potius semper integrum, eo quod animae ipsius nihil fuerit amputatum. Cum vero aliquando se integros videant, aliquando autem sicut sunt, ex quacumque parte truncatos; quid aliud ista res docet, nisi animam, sicut aliarum rerum quas sensit in somnis, ita et corporis modo sic, modo sic non veritatem, sed similitudinem gerere? Gaudium vero eius sive tristitia, delectatio vel offensio, sive sit in corporibus, sive in corporum similitudinibus, vera est. Tu ipse nonne dixisti vereque dixisti: «Alimenta et vestimenta non esse animae sed corpori necessaria»? Cur ergo aquae stillam desideravit apud inferos dives? Cur Samuel sanctus post mortem, ut ipse quoque commemorasti, solito indumento vestitus apparuit? [1]. Numquid ille ruinas animae sicut carnis, per humoris alimentum reficere cupiebat? Numquid iste de corpore vestitus exierat? Sed in illo vera erat molestia, qua cruciabatur anima; non tamen verum corpus, cui quaereret alimenta. Et iste sic potuit apparere vestitus, ut non corpus esset, sed similitudinem corporis

[1] 1 Reg 28,14

dos para así modelarse y recibir su forma como se extiende y se ajusta a los miembros del cuerpo.

30. Mas después de la muerte, ¿quién podrá averiguar qué fuerzas o capacidad de conocimiento adquirirán las almas, aun las malas, cuando hayan sido despojadas de sus cuerpos corruptibles? ¿Quién investigará igualmente cómo pueden las almas malas y buenas servirse de sus sentidos interiores y conocer, sea mediante las semejanzas de los cuerpos, sea mediante las buenas o malas impresiones de la mente, en las cuales no hay ninguna forma o contorno de miembros? Así se explica que el mal rico, hallándose en medio de los tormentos, conociera a Abrahán, y a pesar de que la figura de su cuerpo le era desconocida, su alma, aun siendo incorporal, pudo retener la semejanza del cuerpo. ¿Quién puede afirmar que conoce a un hombre determinado, sino en cuanto conoce su vida y su voluntad, las cuales no tienen ni extensión ni colores? Por eso nos conocemos a nosotros mismos con mayor certeza, porque nuestra conciencia y nuestra voluntad nos son conocidas: de una y de otra tenemos noción precisa, a pesar de que no percibimos en ellas ninguna semejanza del cuerpo. Tampoco vemos la conciencia y la voluntad de otra persona aunque esté presente, y, sin embargo, en su ausencia reconocemos y recordamos su rostro y lo tenemos presente con el pensamiento. No podemos hacer lo mismo con relación a nuestro rostro, y, no obstante, afirmamos con toda seguridad que nos conocemos a nosotros mismos más que a cualquier otra persona. Así queda patente o manifiesto en qué consiste el más acertado y verdadero conocimiento del hombre.

haberet et anima et habitus. Neque enim se anima sicut in membra corporis, ita et in vestimenta porrigit et coarctat, ut etiam inde formetur.

30. Post mortem vero quam vim cognitionis corruptibilibus exoneratae corporibus animae accipiant etiam non bonae; ut vel pariter malas, vel etiam bonas valeant interioribus sensibus intueri et agnoscere, sive in ipsis non corporibus, sed similitudinibus corporum, sive in bonis aut malis affectionibus mentis, in quibus nulla sunt quasi lineamenta membrorum, quis valeat indagare? Unde est et illud, quod patrem Abraham dives ille, cum in tormentis esset, agnovit, cui figura corporis eius non erat nota, cuius corporis similitudinem quamvis incorporea potuit anima retinere. Quis autem recte dicat, se aliquem hominem cognovisse, nisi in quantum potuit eius vitam voluntatemque cognoscere, quae utique moles non habet vel colores? Sic enim et nos ipsos certius quam caeteros novimus, quia nobis conscientia nostra nota est et voluntas: quam plane videmus, et in ea tamen aliquam corporis similitudinem non videmus. Hanc in alio quamvis praesente non cernimus, etiam cuius absentis faciem novimus, recolimus, cogitamus. Nostram vero faciem eo modo nosse, recolere, cogitare non possumus, et tamen nos ipsos nobis magis quam illum cognitum verissime dicimus: ita clarum est, ubi sit potior hominis veriorque notitia.

CAPITULO XX

31. Como hay en el alma algo por lo que apreciamos la realidad de los cuerpos, que recibimos por los cinco sentidos; siendo distinta la potencia por la que percibimos, sin la intervención de los sentidos, no los cuerpos, sino su semejanza, cuando hasta nosotros mismos nos consideramos semejantes a ellos, y siendo, finalmente, diversa la facultad por la que nos formamos una idea más cierta y adecuada no de los cuerpos o de sus representaciones, sino de lo que no tiene color ni extensión, como son la fe, la esperanza y la caridad, ¿en dónde debemos habitar con preferencia y como con cierta familiaridad, en dónde debemos renovarnos con el conocimiento de Dios, según la imagen de aquel que nos creó? ¿No será acaso en lo que he indicado en tercer lugar? Allí, ciertamente, no tenemos ningún distintivo ni ninguna semejanza de sexo.

32. En efecto, aquella forma de un alma masculina o femenina que aparece con los órganos propios de uno o de otro sexo, si no es imagen de un cuerpo, sino verdadero cuerpo, quieras o no, es hombre o mujer, según que aparezca con los caracteres masculinos o femeninos. No obstante, si, como tú opinas, el alma es cuerpo, y cuerpo vivo, y tiene mamas salientes, carece de barba y posee todos los órganos propios del cuerpo de la mujer, y, sin embargo, no es mujer, ¿no podré yo sostener con mayor razón que tiene lengua, dedos y los demás miembros del cuerpo, y, a pesar de todo, no es un cuerpo, sino una imagen del cuerpo? A cualquiera es posible probar en sí mismo lo que acabo de afirmar, puesto que se representa

CAPUT XX

31. Cum ergo aliud sit in anima, quo corpora vera sentimus, quod facimus quinque sensibus corporis; aliud quo praeter ipsos similia corporibus non corpora cernimus, ubi et nos ipsos non aliter quam similes corporibus contuemur; aliud quo nec corpora nec similitudines corporum, sicut fidem, spem, charitatem, sine ullis coloribus et tumoribus eorumque similitudinibus, certius sane firmiusque conspicimus; ubi magis esse et quodam modo familiarius habitare debemus, ubi renovari in agnitionem Dei secundum imaginem eius qui creavit nos? nonne in hoc quod tertio loco posui? Ibi enim certe neque ullum sexum, neque ullam sexus similitudinem gerimus.

32. Nam illa masculinae vel femininae animae forma, membris virilibus muliebribusque distincta, si non corporis similitudo, sed corpus est, velis nolis est masculus, velis nolis est femina, quaecumque aut masculus apparet aut femina. Sed tamen si secundum tuam opinionem et corpus est anima, et vivum corpus est, et habet mammas protumidas et propendulas, et non habet barbam, et habet vulvam et genitalia quae habent feminae corporis membra, et non est femina: egone non dicam vera constantius et habet oculum, et habet linguam, et habet digitum, et habet caetera similia corporis membra, et haec tota est corporis si-

o imagina los cuerpos de los ausentes. Y lo prueba ciertamente cuando recuerda su figura y la de otros habidas en los sueños. Por lo que se refiere a la monstruosidad de que haya algo que sea cuerpo verdadero y vivo y sea cuerpo de mujer y no sea del sexo femenino, ¿no podrías encontrar ni un solo ejemplo en el orden natural?

33. Lo que dices del ave fénix no tiene ninguna relación con la cuestión que tratamos. Si, como vulgarmente se cree, renace de sus cenizas, será imagen de la resurrección de los cuerpos; pero de ningún modo se opone al sexo de las almas. Me imagino, sin embargo, que tú mismo juzgaste que tu disertación sería muy poco digna de elogio si no te entregabas a divagaciones oratorias, como suelen hacer los jóvenes. ¿Acaso tiene en su cuerpo órganos genitales masculinos, sin ser hombre, o los tiene femeninos, sin ser mujer? Fíjate en lo que dices, en lo que afirmas y de qué intentas persuadirnos. Dices que el alma, difundida por todos los miembros, se condensó por una especie de congelación, y que desde lo más alto a lo más bajo y desde la más íntima medula hasta la superficie de la piel adquirió en absoluto la forma íntegra del cuerpo. Por tanto, al hallarse en un cuerpo de mujer, recibió todas las características del cuerpo femenino; pero de tal manera, que, siendo un cuerpo verdadero y teniendo miembros verdaderos, no es, sin embargo, una mujer. Explícame cómo es posible que en un cuerpo verdadero y vivo estén todos los miembros femeninos, y no sea una mujer, o se hallen todos los masculinos, y no sea un hombre. ¿Quién se atreverá a creer, a afirmar y a enseñar tales absurdos? ¿Acaso sucede esto porque las

militudo, non corpus: cum hoc quod ego dico probet apud se quisque. corpora imaginatur absentium; probet certe, cum figuras et suam et alias suorum recolit somniorum: a te autem huius monstri, ubi et verum est, et vivum est, et femineum est corpus, et femineus non est sexus, nullum in natura rerum proferatur exemplum?

33. Quod enim de phoenice loqueris, ad rem de qua agitur omnino non pertinet. Resurrectionem quippe illa significat corporum, non sexum destruit animarum: si tamen, ut creditur, de sua morte renascitur. Sed arbitror quod tuum sermonem parum putaveris fore plausibilem, si non multa de phoenice more adolescentium declamares. Numquid enim sunt in eius corpore genitalia masculina et non est masculus, vel feminina et non est femina? Tu autem attende quid dicas, quid astruere, quid persuadere coneris. Animam dicis per cuncta membra diffusam gelando riguisse, et a vertice usque ad ima vestigia, a medullis intimis usque ad superficiem cutis, totam totius accepisse corporis formam: ac per hoc accepit in femineo corpore quidquid habent femineorum viscerum feminae, et verum est hoc corpus, et haec vera sunt membra, et tamen non est femina. Cur, obsecro te, in vero et vivo corpore omnia sunt membra feminea, et non est femina: in vero et vivo corpore membra sunt omnia masculina, et non est masculus? Quid ista credere, dicere, docere praesumat? An quia non generant animae? Ergo nec muli et mulae sunt mas-

almas no engendran? Entonces ni los mulos ni las mulas son machos y hembras. ¿Quizá porque las almas no pueden tener comercio carnal sin los cuerpos? Pero esto sucede en los eunucos, a los cuales se les priva del acto y de la potencia de engendrar, y, no obstante, conservan el sexo y la forma reducida de los miembros. Hasta el presente nadie ha negado que el eunuco sea hombre. ¿Cómo es posible que, según tu opinión, las almas de los eunucos posean todos los caracteres orgánicos de que el cuerpo ha sido privado? Respondes que el alma aprendió a retirarse de aquella parte del cuerpo en el momento de ser cortada, para que de este modo no pareciera, al ser amputado dicho miembro, la forma primitiva que de él había recibido; pues, aunque se congeló, rápidamente se recogió hacia dentro para conservarse íntegra. Y, sin embargo, no admites que sea hombre después de la muerte, a pesar de que lleva los órganos masculinos, y te fundas en que, no teniéndolos en el cuerpo, fué hombre únicamente por razón del lugar que dichos órganos ocupaban.

Todo esto, hijo, es falso y absurdo. Si no quieres admitir la existencia del sexo en el alma, no te empeñes en defender que es cuerpo.

CAPITULO XXI

34. No todo lo que tiene apariencia de cuerpo es cuerpo. Duérmete y verás, y, cuando despiertes, discierne con cuidado lo que viste. En los sueños te aparecerás a ti mismo como corpóreo; sin embargo, no será tu cuerpo, sino tu alma; ni será un cuerpo verdadero, sino una semejanza de cuerpo. Tu cuerpo

culi et feminae. An quia nec concumbere poterunt sine carneis corporibus animae? Sed hoc aufertur et his qui castrantur: et tamen cum eis adimatur et opus et motus, non adimitur sexus, figura quantulacumque masculinorum manente membrorum. Nemo unquam masculum negavit eunuchum. *Quid quod apud te animae etiam eunuchorum* testes integros habent, et si cuiquam genitalia prorsus tota tollantur, tota in eius anima, secundum opinionem tuam, et omnino integra permanebunt? Novit enim se subtrahere sicut dicis, cum ea pars carnis coeperit exsecari; ut ea forma quae inde sumpta est, quando illud unde sumpta est amputatur, non pereat; sed quamvis in fusa gelaverit, motu tamen celerrimo rapiatur, et interius recondatur, ut salva servetur: et tamen non sit masculus apud inferos, masculinorum genitalium secum afferens totum, qui cum illa in corpore non haberet, masculus fuit propter eorum solum locum.

Falsa sunt haec, fili: si non vis ut sit in anima sexus; non sit et corpus.

CAPUT XXI

34. Non omnis similitudo corporis corpus est. Dormi, et videbis: sed cum evigilaveris, vigilanter discerne quod videris. In somnis enim tibi velut corporeus apparebis: neque id corpus tuum, sed anima tua, nec verum corpus, sed similitudo corporis erit. Iacebit enim corpus tuum,

permanecerá completamente inmóvil, mientras que tu alma caminará; callará la lengua de tu cuerpo, y hablará tu alma; cerrados estarán tus ojos, y tu alma verá, y, finalmente, los miembros vivificados de tu cuerpo yacerán como inanimados sin estar todavía muertos. Lo cual prueba que la forma congelada del alma, según tu fraseología, no ha salido aún de su envoltura, y, no obstante, ves en ella una imagen o semejanza íntegra o completa de tu cuerpo.

A este género de semejanzas corpóreas que, no siendo cuerpos, aparecen como cuerpos, hay que referir todos los hechos que, sin entenderlos, lees en los libros santos, a propósito de visiones proféticas, mediante las cuales se anuncian acontecimientos de tiempo presente, pasado o futuro. Te equivocas en su interpretación no porque sean engañosas, sino porque les das una explicación falsa. En la misma revelación se habla de la visión de las almas de los mártires y del Cordero como inmolado, que tenía siete cuernos, y aparecen caballos y otros animales figurados con todos sus caracteres, y, finalmente, se dice que las estrellas cayeron del cielo y que el cielo se enrolló como un libro que se enrolla, y, sin embargo, no se desplomó el universo. Todas estas visiones son reales; mas, explicándolas debidamente, no podemos decir que sean corpóreas.

35. La discusión completa de este género de semejanzas corporales sería sumamente prolija. Habría que hablar de cómo aparecen los ángeles, los buenos y los malos, cuando se les presentan a los hombres bajo la forma humana de otros cuerpos: si tienen verdadero cuerpo y se los ve en la realidad de su ser; si en los sueños y en los éxtasis aparecen no con cuerpos verdaderos, sino con simples imágenes corporales, y, por último, si los despiertos podían ver y aun tocar tales apariciones. Mas pienso que no debo tratar e investigar en este libro tantas cuestiones.

Creo haber expuesto suficientemente lo que se refiere a la incorporeidad del alma. Si tú prefieres seguir manteniendo que es corpórea, tienes que comenzar por definir qué entiendes por cuerpo, no sea que estemos de acuerdo en la idea y discutamos inútilmente sobre el término o vocablo. Supongo que prudentemente te habrás dado cuenta de los muchos absurdos que se siguen de sostener que el alma es cuerpo con todas las propiedades que a los cuerpos corresponden y les atribuyen los sabios, cuales son longitud, altura y latitud y la capacidad de ocupar un lugar en el espacio, lugar mayor o menor según el tamaño o magnitud del cuerpo.

ambulabit ipsa: silebit lingua corporis tui, loquetur illa: clausi erunt oculi tui, videbit illa: et utique viventia iacebunt tui corporis membra, non mortua. Ac per hoc nondum extracta est velut de vagina sua, gelata illa forma, sicut putas, animae tuae, et in ea tamen tota atque integra cernitur similitudo carnis tuae.

Ex hoc genere similitudinum corporalium, quae non corpora sicut corpora apparent, sunt omnia quae sanctos Libros legens in propheticis etiam visionibus non intelligis: quibus significantur ea quae geruntur in temporibus, vel praesenti, vel praeterito, vel futuro. Falleris autem in eis, non quia sunt ipsa fallacia, sed quia non ea sicut accipienda sunt accipis. Ubi enim visae sunt animae martyrum[1], in eadem revelatione visus est et agnus quasi occisus, habens cornua septem[2]: ibi equi, aliaque animalia, sicut oportuit figurata: ibi postremo et stellae ceciderunt, et caelum plicitum est ut liber[3]; nec tamen tunc concidit mundus. Ista itaque omnia si sapienter accipimus, quamvis dicamus visa veracia, non tamen vera dicimus corpora.

35. Prolixioris autem sermonis est, de isto genere similitudinum corporalium diligentissima disputatio, utrum et Angeli, seu boni, seu mali sic appareant, quando specie hominum, vel quorumlibet corporum apparent; an habeant aliqua vera corpora, et in ipsorum potius veritate videantur: an vero in somnis vel in ecstasi, in istis cernantur, non corporibus, sed similitudinibus corporum; vigilantibus autem vera cernenda, et si opus est, etiam tangenda ingerant corpora. Sed ista in hoc libro requirenda et pertractanda esse non arbitror.

Nunc de anima incorporea satis dictum sit: quam si corpoream mavis credere, prius tibi definiendum est quid sit corpus; ne forte cum de re ipsa inter nos constet, incassum de nomine laboremus. Quanta te tamen absurda secuta sint tale corpus in anima cogitantem, qualia sunt quae ab omnibus eruditis corpora nuncupantur, id est, quae per distantiam longitudinis, latitudinis, altitudinis, locorum occupant spatia, minora minoribus suis partibus, et maiora maioribus, puto quod iam prudenter advertas.

[1] Apoc. 6,9.
[2] Ibid. 5,6.
[3] Ibid. 6 et 9.

CAPITULO XXII

36. Me falta demostrar cómo, a pesar de que el alma es llamada muy propiamente espíritu, éste no es toda el alma, sino una facultad de ella, conforme dice el Apóstol: *Se conserve íntegro vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo,* y más expresamente en el libro de Job: *Separaste a mi alma de mi espíritu.* Sin embargo, aun cuando se designe toda el alma con este nombre, la cuestión parece una cuestión de palabras más que de ideas; pues desde el momento que existe en el alma una facultad que con toda propiedad se denomina es-

CAPUT XXII

36. Restat ostendere quemadmodum, quamvis et proprie dicatur spiritus, non universa anima: sed aliquid ipsius, sicut Apostolus dicit: *Et integer spiritus vester, et anima, et corpus*[1]; vel illud multo expressius in libro Iob: *Absolvisti animam meam ab spiritu meo*[2]: tamen et universa anima appelletur hoc nomine; quamvis multo magis haec quaestio nominum videatur esse, non rerum. Cum enim constet esse aliquid in anima, quod proprie spiritus nominetur, quo excepto proprie

[1] 1 Thess. 5,23.
[2] Iob 7, sec.70

píritu y fuera de la cual las otras facultades se llaman simplemente el alma, no hay fundamento real para disputar, sobre todo coincidiendo como coincidimos ambos en lo que adecuadamente se designa con el nombre de espíritu, es decir, aquella facultad por la cual raciocinamos y entendemos, siempre que se citan distintamente el alma y el espíritu, como en el referido pasaje del Apóstol: *Se conserve íntegro vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo.*

También se llama a veces al espíritu mente o entendimiento; por ejemplo, cuando dice el Apóstol: *Con la mente sirvo a la ley de Dios y con la carne a la ley del pecado.* Esta frase es repetición de aquella otra: *La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne,* de manera que donde allí dice mente, aquí pone espíritu, y no como tú interpretas que «la mente se compone de alma y espíritu». No sé, en verdad, en dónde habrás leído esa proposición. Según nosotros, nuestra mente no es otra cosa que nuestra facultad racional e intelectual. Por tanto, cuando dice el Apóstol: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente,* ¿no es como si dijera: «Renovaos en vuestra mente»? Así, pues, el espíritu de la mente no es más que la mente, como el cuerpo de la carne no es otra cosa que la carne, según está escrito: *En el cercenamiento del cuerpo de la carne.* Es cierto que en otro lugar distingue el Apóstol el espíritu de la mente: *Si yo orare con la lengua, mi espíritu ora, pero mi mente es infructuosa.*

nominatur et anima, iam de rebus ipsis nulla contentio est; praesertim quia illud etiam ego dico proprie vocari spiritum, quod et tu dicis, id est, quo ratiocinamur et intelligimus, quando ita distincte ista dicuntur, quemadmodum Apostolus ait: *Et integer spiritus vester, et anima, et corpus.*

Hunc autem spiritum etiam mentem videtur appellare, cum dicit: *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*[3]. Nam ipsa sententia est: *Et caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*[4]: ut quod ibi dicit, mentem; hoc intelligatur hic spiritum dicere: non sicut tu existimas, «universam mentem vocari, quae constat ex anima et spiritu»; quod ubi legeris, nescio. Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus: ac per hoc quod ait idem Apostolus: *Renovamini autem spiritu mentis vestrae*[5]; quid aliud *dicit, nisi:* Renovamini mente vestra? Sic enim spiritus mentis nihil est aliud quam mens, quomodo corpus carnis nihil aliud potest esse quam caro; nam et hoc scriptum est: *In exspoliatione corporis carnis*[6]*;* ubi carnem corpus carnis appellat. Dicit sane et alio modo spiritum hominis, quem prorsus a mente discernit: Si *enim oravero lingua,* inquit, *spiritus meus orat, mens autem mea infructuosa est*[7].

[3] Rom. 7,25.
[4] Gal. 5,17.
[5] Eph. 4,23.
[6] Col. 2,11.
[7] 1 Cor. 4,14.

No me refiero ahora en estos comentarios al espíritu en cuanto que es distinto de la mente. Este término espíritu envuelve una cuestión difícil, porque lo citan las Sagradas Escrituras de diferentes modos y con diversas significaciones. El espíritu del cual estoy tratando es la facultad con la que raciocinamos, entendemos y conocemos. Por eso, cuando hablamos del espíritu como tal, estamos de acuerdo en que no es el alma toda entera, sino una facultad de la misma.

No obstante, si tú niegas que el alma es un espíritu por la simple razón de que llamamos particularmente espíritu a la inteligencia, puedes negar también que toda la raza de Jacob se llame Israel, porque, exceptuando Judá, se designaba con este nombre de Israel a todo el pueblo de las diez tribus que entonces formaron el reino de Samaria. Pero ¿a qué detenernos por más tiempo en estas cuestiones fútiles?

CAPITULO XXIII

37. Para demostrar esto con mayor facilidad, fíjate en que el alma es llamada también espíritu, cuando oyes o lees, por ejemplo, lo que está escrito acerca de la muerte del Señor: *E inclinando la cabeza, entregó el espíritu.* Tú lo interpretas en el sentido de que la parte sea tomada por el todo, y evitar así que el alma pueda ser llamada espíritu. Yo, por el contrario, para probar con mayor desenvoltura y rapidez mis afirmaciones, te pongo a ti mismo por testigo.

De la definición que diste de espíritu se deduce claramente

Verum nunc non de isto spiritu loquimur, qui est a mente distinctus. Habet iste suam eamdemque difficilem quaestionem: multis enim modis atque in diversis significationibus Scripturae divinae spiritum nominant: *sed de quo nunc agimus, quo ratiocinamur, intelligimus, sapimus; constat* inter nos sic eum etiam proprie spiritum nuncupari, ut non sit universa anima, sed aliquid eius.

Tamen animam etiam spiritum esse, si propterea *negas* quia eius intelligentia distincte dicitur spiritus; poteris negare universum semen Iacob appellari Israel, quoniam excepto Iuda, etiam distincte appellatus est Israel in tribubus decem, quae in Samaria tunc fuerunt[8]. Sed quid opus est hic diutius immorari?

CAPUT XXIII

37. Iam nunc unde facilius ostendamus, attende eam quae anima est, etiam spiritum dici, cum audis vel legis, Domino moriente, quod scriptum est: *Et inclinato capite tradidit spiritum*[1]: ita vis intelligi, tanquam a parte significaverit totum, non quod ea quae anima est possit et spiritus nuncupari. At ego ut possim expeditius probare quod dico, te ipsum testem citius et commodius adhibebo.

Sic enim spiritum definisti, ut pecora appareant non spiritum habere,

[8] 3 Reg. 12,28.
[1] Io. 19,30.

que los animales no tienen espíritu, sino alma. Se llaman, en efecto, irracionales, porque no tienen la potencia de la inteligencia y de la razón. Por eso, cuando inculcabas a los hombres el deber de conocer su naturaleza, te expresabas en estos términos: «Dios en su bondad no ha hecho nada sin motivo, y creó al hombre animal racional, dotado de inteligencia, de razón y de sensibilidad muy desarrollada para que conscientemente ordenara todos los demás seres que están privados de razón.» Estas palabras tuyas indican suficientemente que el hombre está dotado de razón y de capacidad intelectual y que los animales están privados de estas cualidades. Por esto, y apoyándote en un testimonio de las Sagradas Escrituras, a los hombres que no entienden los comparas con los animales, los cuales no tienen entendimiento. Esto mismo se dice en otro lugar: *No seáis como el caballo y el mulo, que no tienen inteligencia.*

Siendo esto así, fíjate también en las palabras que usaste para definir y describir el espíritu, cuando te esforzabas en distinguirlo del alma. «Esta alma—decías—que salió del soplo de Dios, no ha podido existir sin el sentido propio y sin la inteligencia íntima, que es el espíritu.» Y añadías más adelante: «Aunque el alma anima al cuerpo, sin embargo, lo que siente, lo que conoce, lo que vivifica es necesariamente un espíritu.» Y luego insistías de este modo: «Una cosa es el alma y otra el espíritu, el juicio y el sentido del alma.»

Claramente indicas con estas frases cuál es tu opinión o idea sobre la naturaleza del espíritu del hombre, o sea sobre nuestra potencia o facultad racional, mediante la cual siente

sed animam. Irrationalia quippe ideo dicuntur, quod vim non habeant intelligentiae atque rationis. Unde cum hominem ipsum admoneres suam nosse naturam, ita locutus es: «Nam cum Deus bonus nihil non ratione condiderit, ipsumque hominem animal rationale, intellectus capacem, rationis compotem, sensuque vivacem, qui omnia rationis expertia prudenti ordinatione distribuat, procreaverit». His tuis verbis satis asseruisti, quod omnino verissimum est, hominem esse compotem rationis atque intelligentiae capacem, quod utique non sunt animalia rationis expertia. Unde et testimonio divino, eos qui non intelligunt, pecoribus comparasti, non utique habentibus intellectum [2]. Quod et alio loco scriptum est: *Nolite esse sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* [3].

Quae cum ita sint, attende etiam quibus verbis spiritum definieris atque descripseris, cum illum ab anima distinguere nitereris. «Haec anima, inquis, quae ex flatu Dei habet originem, sine sensu proprio atque intellectu intimo esse non potuit, quod est spiritus». Et paulo post: «Et quamvis anima, inquis, animet corpus, tamen quod sentit, quod sapit, quod viget, spiritus sit necesse est». Item paulo post: «Aliud erit, inquis, anima, et aliud spiritus, sapientia et sensus animae».

His verbis satis indicas quid esse spiritum hominis sentias, id est, rationale nostrum, quo sentit ataque intelligit anima; non sicut sentitur corporis sensibus, sed sicut est ille intimus sensus, ex quo est appellata

[2] Ps 48,13.
[3] Ps. 31,9.

y entiende el alma no como siente con los sentidos del cuerpo, sino como es el sentido íntimo que se manifiesta al exterior por una afirmación llamada sentencia. Esto es por lo que nos distinguimos especialmente de los animales, porque ellos carecen de razón. De suerte que los animales no tienen espíritu, es decir, entendimiento, ni el sentido de la razón y del juicio, sino tan sólo alma. De ellos está escrito: *Llénense las aguas de animales; brote la tierra seres animados.*

Para que te des perfecta cuenta, fíjate en que el alma, según el testimonio divino, recibe también el nombre de espíritu y es llamada el espíritu de los animales. Y ciertamente los animales no tienen aquel espíritu que, al definirlo, lo distingue del alma. De donde se sigue que el alma de los animales ha podido ser propiamente denominada con el término general de espíritu, como se lee en el Eclesiástico: *¿Quién sabe si el espíritu de los hijos de los hombres sube hacia arriba y el espíritu del animal desciende hacia el interior de la tierra?* Y describiendo la extensión del diluvio y la desolación por él ocasionada, se dice: *Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres y todo lo que tiene espíritu de vida.*

Con estos testimonios desaparece el fundamento de cualquier duda y entendemos que el espíritu es el nombre genérico dado al alma. Por otra parte, esta palabra tiene tal extensión que aun el mismo Dios es llamado espíritu. Y espíritu de tempestad es llamado el soplo atmosférico, a pesar de ser corpóreo.

sententia. Hinc autem pecoribus sine dubitatione praeponimur, eo quod sunt illa rationis expertia. Non habent itaque spiritum pecora, id est, intellectum et rationis ac sapientiae sensum, sed animam tantum. Nam et de illis dictum est: *Producant aquae repentia animarum viventium;* et *Producat terra animam viventem* [4].

Ut ergo plenissime ac planissime noveris, eam quae anima est, more divinorum eloquiorum etiam spiritum dici, appellatur pecoris spiritus. Et utique non habent pecora illum spiritum, quem tua Dilectio discernens ab anima definivit. Unde manifestum est quod generali vocabulo anima pecoris recte potuit sic vocari, sicut legitur in libro Ecclesiastae: *Quis scit, spiritus filiorum hominis si ascendat ipse sursum, et spiritus pecoris si descendat ipse deorsum in terram?* [5] Itemque in diluvii vastitate ita scriptum est: *Et mortua est omnis caro, quae movebatur super terram, volatilium, pecorum, et iumentorum, et ferarum, et omnis serpens qui movetur super terram et omnis homo, et omnia quaecumque habent spiritum vitae* [6].

Ubi remotis omnibus dubitationis ambagibus, generale nomen animae esse intelligimus, spiritum. Cuius quidem nominis significatio tam late patet, ut etiam Deus vocetur spiritus [7]. Et iste flatus aereus, quamvis sit corporeus, appellatur in Psalmo spiritus tempestatis [8].

[4] Gen 1,20 24.
[5] Eccl. 2,21.
[6] Gen 7,21 22.
[7] Io 4,24
[8] Ps 54,9

Teniendo presentes estas palabras que he citado de las Sagradas Escrituras, en las que el alma del animal, que carece de razón, es llamada espíritu, pienso que no negarás en adelante que tal alma es llamada también espíritu.

Por tanto, si has entendido lo que hemos dicho acerca del alma incorpórea, no hay motivo para que te hayas disgustado porque yo afirmé que no era cuerpo, sino espíritu, y que hay razones o argumentos con los cuales se prueba que no es cuerpo y que es designada con el nombre genérico de espíritu.

CAPITULO XXIV

38. Si recibes y lees estos libros con el mismo afecto e interés con que han sido escritos; si, como declaraste al principio de tu primera obra, deseas abandonar tu propia opinión desde el momento en que averigües que es improbable, evita ante todo las once proposiciones que te señalé en el libro anterior. No digas: 1) que «Dios hizo el alma no de la nada, sino de sí mismo»; 2) que «por tiempo indefinido y sin ninguna interrupción Dios da siempre las almas, como existe siempre y es eterno el que las da»; 3) que «el alma perdió por su unión con el cuerpo el mérito bueno que tenía antes de esa unión»; 4) que «el alma recupera su primer estado mediante el cuerpo, de manera que renazca por el cuerpo, ya que por él había merecido ser mancillada»; 5) que «el alma mereció llegar a ser pecadora antes de cometer un pecado»; 6) que «los niños que mueren sin haber recibido el bautismo pueden obtener la remisión del pecado original»; 7) que «los predestinados por el Señor al bautismo pueden ser substraídos a esta predestinación y morir antes de que el Omnipotente cumpla en ellos sus designios»; 8) que «acerca de los niños que mueren prematuramente antes de ser regenerados en Jesucristo leemos lo siguiente: *Fué arrebatado para que la malicia no pervirtiera su inteligencia*», y todo lo dicho a este propósito; 9) que «hay fuera del reino de Dios otras moradas que el Señor coloca en la casa del Padre»; 10) que «el sacrificio de los cristianos debe ser ofrecido por los que han muerto sin haber recibido el bautismo»; 11) que «algunos que salen de esta vida sin haber sido bautizados no van directamente al reino de los cielos, sino al paraíso, y que después de la resurrección entrarán también en el reino de los cielos».

Procura, hijo, no incurrir en estos errores y no te vanaglories de llamarte Vicente si quieres ser el vencedor del error. No creas que sabes una cosa cuando la ignoras; mas para saber aprende a ignorar. No se peca por ignorar algo de las secretas obras de Dios, sino por suponer temerariamente como cosas conocidas las que no lo son, asentando y defendiendo lo falso en lugar de lo verdadero.

Por mi parte, confieso sinceramente que ignoro si Dios crea para cada uno un alma nueva o si el alma viene al hombre por transmisión de los padres; pero no es lícito dudar de que Dios creador no saca las almas de su substancia. Esta ignorancia mía no debe serme reprochada, o en todo caso debiera hacerlo el que sea capaz de disiparla. Con relación a ti, supongo que te habré convencido de que las almas tienen en sí mis-

Quapropter et eam, quae anima est, etiam spiritum nuncupari, puto quod admonitus his, quae commemoravi, divinarum testimoniis paginarum, ubi et anima pecoris, cui non est intellectus, appellata legitur spiritus, non negabis ulterius.

Quocirca si et illa quae de anima incorporea disputata sunt capis et sapis, non est unde tibi displiceam, quod eam me scire dixi non corpus esse, sed spiritum: quia et corpus non esse monstratur, et generali nomine spiritus nuncupatur.

CAPUT XXIV

38. Quamobrem si hos ad te libros impensa dilectione conscriptos, repensa dilectione sumis et legis; si in principio primi tui libri audis et te ipsum, et studes, sicut dixisti [1], tuam sententiam non tueri, si improbabilis detegatur: illa praecipue undecim cave, de quibus te in libro superiore commonui [2]. Ne «animam sic dicas ex Deo, ut eam non de nulla, nec de alia, sed de sua natura creaverit»: aut «quod per infinitum tempus, atque ita semper animas det, sicut semper est ipse qui dat»: aut «animam meritum aliquod perdidisse per carnem, quod habuerit ante carnem»: aut «animam per carnem reparare habitudinem priscam, perque ipsam carnem renasci, per quam meruerat inquinari»: aut «quod anima ante omne peccatum meruerit esse peccatrix»: aut «infantes sine regeneratione Baptismatis mortuos, ad indulgentiam pervenire originalium peccatorum»: aut «quos Dominus praedestinavit ad Baptismum, praedestinationi eius eripi posse, et ante defungi quam in eis quod Omnipotens praedestinavit impleri»: aut «de his qui priusquam baptizentur exspirant, dictum esse quod scriptum est: *Raptus est ne malitia mutaret illius intellectum*» [3]; atque ad hunc sensum caetera pertinentia: aut «earum aliquas mansiones extra regnum Dei esse, quas multas in domo Patris sui Dominus dixit esse» [4]: aut «sacrificium corporis et sanguinis Christi pro his qui non baptizati de corpore exierint offerendum»: aut «aliquos eorum qui sine Christi Baptismate moriuntur, in paradisum interim recipi, ac postmodum et regni caelorum beatitudinem consequi».

Haec praecipue cave, fili, nec cognominari Vincentius delecteris, si vis esse victor erroris. Nec te quando aliquid nescis, existimes scire: sed ut scias, disce nescire. Neque enim aliquid in occultis Dei operibus ignorando, sed temere incognita pro cognitis astruendo, et falsa pro veris proferendo ac defendendo, peccatur.

Ignorantiam vero meam, utrum animae hominum novae fiant, an de parentibus (quas tamen a creatore Deo non de ipsius substantia fieri dubitare fas non est), aut non debere reprehendi, aut ab eo debere, a quo potest docente et auferri: et habere in se animas corporum similitu-

[1] Supra, l.2 n.22.
[2] Supra, l.2 n.22-23.
[3] Sap. 4,11.
[4] Io. 14,2.

mas las semejanzas o representaciones incorporales de los cuerpos; que estas almas no son cuerpos y que, salvando la distinción entre el alma y el espíritu, el nombre de espíritu conviene también de modo general al alma. Pero si no he logrado persuadirte, juzgarán los que lean estos libros si he expuesto razones suficientes para llevar el ánimo a la convicción.

39. Por lo demás, si acaso deseas conocer todos los errores de que, a mi parecer, abunda tu obra, no te sea gravoso acudir a mí no como el discípulo que busca al maestro, sino como un joven que se avista con un viejo, como un hombre vigoroso y lleno de salud que visita a un enfermo. No debiste, ciertamente, publicar tales errores; no obstante, mayor y verdadera gloria recibe el que, siendo corregido, reconoce su culpa, que el que es elogiado por un mentiroso embaucador.

En cuanto a los que asistieron a la lectura de tus libros, no creo que todos los que la escucharon y alabaron conocieran los errores o pensaran que tú consentías en ellos, sino que, cegada la agudeza o penetración de la mente por el ardor y vivacidad de tu lectura, apenas pudieron darse cuenta. Y los que percibieron el error, no elogiaron o aplaudieron la evidencia de la verdad, sino la abundancia y elegancia de tu lenguaje y la capacidad de tu talento. Frecuentemente se alaba, ensalza y estima la elocuencia de un joven aun cuando no tenga todavía la madurez y consistencia de un doctor.

Por lo cual, a fin de que tus conocimientos estén fundados en la corrección y rectitud y tus enseñanzas no sólo deleiten a otros, sino también los edifiquen, proporcionándoles frutos de sana doctrina, desprecia los aplausos ajenos y preocúpate del alcance y repara en el valor de tus palabras.

dines incorporeas; ipsas autem non esse corpora: et salva distinctione animae et spiritus, etiam universaliter animam spiritum nuncupari, puto quod persuaserim Charitati tuae. Si autem persuadere non potui, utrum tamen ea dixerim quae persuadere debuerint, qui legent potius iudicabunt.

39. Si qua sane alia, quae plurima in tuis libris emendanda mihi videntur, scire fortasse desideras, venire tibi non sit onerosum, non tanquam discipulo ad magistrum, sed primaevo ad grandaevum, forti ad infirmum. Etsi enim non eos edere debuisti, maiore tamen et veriore gloria quisque correctus sua confessione reprehenditur, quam cuiuslibet errantis ore laudatur.

Quamvis in eorumdem recitatione librorum auditores et laudatores tuos non omnes ista quae sana doctrina improbat, vel ante sensisse, vel ad ea tibi consensisse crediderim: sed acie mentis ipso tuae recitationis impetu cursuque perstricta, haec parum advertere potuisse; aut certe etiam illos qui advertere potuerunt, non in te rerum liquidissimam veritatem, sed verborum affluentiam et ingenii facultatem indolemque laudasse. Plerumque enim laudatur, praedicatur et amatur eloquium in spe iuvenis; etsi nondum habeat maturitatem fidemque doctoris.

Quapropter ut et tu recte sapias, et alios non tantummodo delectare possit, verum etiam aedificare, quod loqueris; curam te oportet gerere de sermonibus tuis, remotis plausibus alienis.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Anima portio Dei non est.*—Frecuentemente alude San Agustín a este concepto emanatista, calificándolo como error sacrílego y de gran hereje y gran blasfemo a quien lo sostenga (cf. *De anima et eius origine* l.1 c.4 n.4; c.19 n.32; l.2 c.2 n.2; c.3 n.5-6; c.15 n.24). Ya anteriormente había escrito en la carta a San Jerónimo: «Non est itaque natura incommutabilis, quae aliquo modo, aliqua causa, aliqua parte mutabilis est: Deum autem nefas est, nisi vere summeque incommutabilem credere. Non est igitur anima pars Dei» *(Epist.* 166 c.2 n.3: ML 33,721). El principio básico de su refutación es netamente metafísico. Lo formula en *De anima et eius origine* (l.1 c.19 n.32): «Nam de quo quisque naturae suae originem ducit, de illa naturae suae genus ducere negari sobrie nullo pacto potest». Sin detenerse en otros atributos, se fija en los cambios a que el alma está sujeta, mientras que Dios es inmutable por esencia: «No es, por tanto, parte de la substancia de Dios».

2. *Anima-spiritus.*—No es fácil concretar de modo riguroso el sentido agustiniano de estos dos vocablos. Es necesario acudir en cada caso al contexto.

En términos generales puede decirse que el *alma* es el principio vivificador del cuerpo. Así, el hombre y el animal tienen *alma* (cf. A. Martin, *Sancti Aurelii Augustini Philosophia* [París 1863] p.351).

El *espíritu* es usado en dos acepciones diferentes. Cuando lo utiliza en el sentido derivado de Porfirio (cf. *De civ. Dei* l.10 c.9 n.2: ML 12, 286), designa «un principio coordinador de imágenes corporales». Pertenece al segundo grado, siendo superior al principio vital *(anima)* e inferior al entendimiento *(mens)*, algo semejante a lo que los escolásticos denominan imaginación o memoria sensible (cf. *De Gen. ad litt.* p.12 c.24 n.51: ML 34,474; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* p.55 nota 1).

Tomado en la significación bíblica, *spiritus* equivale a «espíritu» o «mente» (cf. *De anima et eius origine* l.4 c.22 n.36; E. Gilson, l.c.). En este sentido, el «espíritu» es propio del hombre: es la facultad con la cual «ratiocinamur, intelligimus, sapimus» *(De anima et eius origine* l.c.). El espíritu no es algo diverso del alma, sino «aliquid in anima» (ibid.).

3. *Presciencia y causalidad.*—Vicente Víctor hablaba de la presciencia de Dios en relación con la caída de las almas, según su hipótesis de la preexistencia (cf. *De anima et eius origine* l.1 c.7 n.7; c.9 n.15; l.2 c.9 n.15). San Agustín le responde con una distinción clarísima: la presciencia de Dios es la previsión y no la causa del mal: «Praescientia quippe Dei... peccatores praenoscit, non facit».

4. *El paraíso y el reino de los cielos.*—Señalaba Vicente Víctor un lugar de felicidad que denominaba «paraíso», en donde temporalmente permanecían las almas de los niños que morían sin el bautismo y las de los que pasaban de esta vida sin haberlo recibido y sin pecados personales graves. Después de la resurrección entrarían también en el reino de los cielos (cf. *De anima et eius origine* l.1 c.9 n.10; l.2 c.12 n.16; l.3 c.11 n.15.16.17 y 19). San Agustín no le admite esa distinción e identifica el paraíso con el reino de los cielos, en el cual no entrará nada mancillado.

5. *El Censor.*—«Tribútale honores de censor, si no le bastan los de doctor» *(De anima et eius origine* l.2 c.11 n.15). La ironía de San Agustín es visible. Los censores fueron establecidos en Roma el año 311 de la República (443 a. de J. C.). En tiempo del Santo, la misión de esa magistratura se extendía a la vigilancia de las costumbres, de la moral, del derecho y de lo pertinente al culto y cuidado de los templos. Como Vicente Víctor *juzgaba* que debía ser ofrecido el sacrificio del cuerpo de Jesucristo aun por los que no habían sido a él incorporados, San Agustín le aplica el calificativo de *censor.*

6. *Animación.*—San Agustín hace (l.4 c.5 n.6) una breve alusión al tiempo de la animación, sin especificar si se verifica en el mismo momento de la concepción o más tarde. Los escolásticos hablarán y discutirán siglos después acerca de la animación retardada y de la animación inmediata, sin que hasta el presente haya argumentos apodícticos en favor de una o de otra teoría. Ya San Agustín había planteado la duda: «Utrum ab homine invenire possit ignoro quando incipiat homo in utero vivere» *(Enchiridion* c.86: ML 40,272).

7. *Caput et navia (De anima,* etc., l.4 c.14 n.20).—Era un juego de los chicos, semejante al conocido entre nosotros. Al lanzar al alto una moneda que tenía por un lado la efigie de la cabeza de Saturno y por el otro la proa de un navío, gritaban: «Cabeza o nave».

8. *Fateor me nescire (De anima* l.4 c.2 n.2).—Son las palabras con las que San Agustín declara una vez más sus vacilaciones respecto del problema del origen del alma. Es innegable que duraron hasta el final de su vida. En las *Retractaciones,* que datan del 426, escribió (l.1 c.1 n.3: ML 32,587): «Quod attinet ad eius originem, qua fit ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam; an similiter ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam nec adhuc scio». Esta misma incertidumbre manifestó en su última obra (años 429-430), *Opus imperfectum contra Iulianum* (l.2 c.68: ML 44,1219): «Et qualibet ergo, et quantalibet parte, omnes qui ex illo nati sunt, ille unus fuerunt, sive secundum solum corpus, sive secundum utramque hominis partem, quod me nescire confiteor, nec me pudet, ut vos, fateri nescire quod nescio».

9. *El hombre interior.*—Dando Víctor una interpretación inexacta a unas palabras de San Pablo a los Tesalonicenses (1 c.6 v.23), distinguía en el hombre tres substancias: el alma o el hombre interior, el espíritu o el hombre íntimo, el cuerpo o el hombre exterior *(De anima et eius origine* l.4 c.14 n.20). San Agustín le hace ver y le demuestra la impropiedad de tal distinción; pues el Apóstol habla tan sólo del hombre interior y del hombre exterior. El hombre interior es el alma y todo lo que al alma o al espíritu se refiere. El hombre exterior es el cuerpo y todo lo que tenemos de común con los animales: cuerpo material, vida vegetativa, conocimientos sensibles, imágenes y recuerdos de las sensaciones habidas (cf. *Contra Faustum* l.24 c.2; ML 42 475; *De Trin.* l.4 c.3 n.5: ML 42,890; l.12 c.1 y 2 n.1-2: ML 42,997-999).

BIBLIOGRAFIA

BARBEDETTE (D.): *Histoire de la Philosophie* 7.ª ed. (París 1934).

BARDY (G.): *Saint Augustin. L'Homme et l'Oeuvre* (París 1946).

GILSON (E.): *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París 1943).

MARCOS DEL RÍO (P. FRANCISCO), O. S. A.: *La naturaleza humana según Platón y San Agustín:* «La ciudad de Dios», vol.132 p.199-210.321-330; vol.133 p.81-91.265-275; vol.134 p.321-331.425-434; vol.135 p.269-279; vol.136 p.241-252; vol.138 p.51-60.

— *El compuesto humano según San Agustín:* «Religión y Cultura» (Madrid-El Escorial) vol.9 p.17-37.191-210.356-368; vol.10 p.31-40.202-214; vol.11 p.42-51.91-205; vol.12 p.48-58; vol.13 p.191-205; vol.14 p.31-39. 351-362.

MARTIN (A.): *Sancti Aurelii Augustini Philosophia* (París 1865).

MARTIN (J.): *Saint Augustin* 2.ª ed. (París 1923).

MONTANARI (PRIMO): *Saggio di Filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Turín 1931).

PARISIIS (HIERONYMUS A), O. M. C.: *De unione animae cum corpore in doctrina D. Augustini:* «Acta Hebdomadae Augustinianae Thomisticae» (Turín 1931).

PORTALIÉ (E.): *Augustin (Saint):* «Dictionnaire de Théologie Catholique» (Vacant-Mangenot) (París 1923) t.1 col.2268-2472.

POUJOULAT (M.): *Historia de San Agustín* (Madrid 1853).

THONNARD (F. J.), A. A.: *Précis d'Histoire de la Philosophie* (París 1937).

DE LA NATURALEZA DEL BIEN

Contra los maniqueos

VERSIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DEL

P. MATEO LANSEROS, O. S. A.

INTRODUCCIÓN

El breve tratado *De la naturaleza del bien* pertenece a la serie de las obras que San Agustín dedicó a combatir y refutar los errores del maniqueísmo.

Sabido es que ingresó en la secta buscando la verdad, que a todas horas y en todas partes gritaban y predicaban los discípulos de Manés [1]. Grande fué su entusiasmo de neófito por las doctrinas maniqueas; pero fué mayor su interés, después de la conversión, en desengañar a los infelices prendidos en las mismas redes del error en que él había caído. Su posición garantizaba el éxito. A la agudeza de su dialéctica y de su ingenio se unía la circunstancia de conocer a fondo lo interno y lo externo, lo doctrinal y lo ritual del maniqueísmo. Gran parte de su producción literaria está dedicada a este objeto. Puede decirse que la polémica duró desde su conversión hasta su muerte, ya que comenzó con el tratado *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos* (387-388) y terminó con el capítulo XLVI del libro *Sobre las herejías* (428).

La base dogmática del maniqueísmo es el dualismo, consistente en la admisión de dos principios opuestos e igualmente eternos: el Bien y el Mal: de dos naturalezas integradas por principios contrarios, siendo intrínsecamente buena la una y esencialmente mala la otra, y de dos reinos, el de la Luz y el de las Tinieblas, que corresponden a los dos principios.

Entre estos dos reinos hubo un largo período de paz, a causa de la ignorancia del mundo de las Tinieblas en relación con el de la Luz. Cuando los habitantes de aquél se apercibieron del espectáculo admirable y encantador que presentaba el reino de la Luz, acordaron asaltarlo y mezclarse con ellos. Tal fué el origen de la lucha entre los príncipes de los dos reinos.

Durante la batalla, muchas partículas de la luz se confundieron o mezclaron con las de la naturaleza del mal, quedando aprisionadas en la materia. Estas partículas deben ser libertadas para que no sufran la condenación a que está sujeta la materia. Su liberación se realiza a diario en todo el mundo y en sus elementos, y de modo especial la verifican los elegidos mediante la comida y la bebida, actos por los cuales las partículas de la luz, libres de las ligaduras de las tinieblas, son transportadas al reino de Dios en dos navíos luminosos, que son la luna y el sol [2].

[1] El mismo San Agustín anota este dato como uno de los motivos impulsores de su inscripción en el maniqueísmo. Cf. *Confess.* l.3 n.6 n.10: ML 32,686-687: «Et dicebant: Veritas, et veritas: et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis.»

[2] El P. A. C. VEGA, O. S. A., hizo un resumen sistematizado de la mayor par-

La exposición de estos conceptos, o mejor, de estas *fábulas*, como las califica San Agustín, constituye el fondo del tratado *De la naturaleza del bien*, compuesto a principios del año 405, y de las restantes obras polémicas contra los maniqueos. El agustinólogo P. F. Cayré opina que el primero es el que mejor sintetiza la doctrina antimaniquea de San Agustín [3].

En el libro *De la naturaleza del bien* podemos apreciar dos partes netamente diferenciadas. Primeramente expone San Agustín los principios intemporales sobre la filosofía del bien y del mal (c.1-39), y pasa luego a la refutación directa de lo que él llama blasfemias impías, con que los maniqueos atribuyen a la naturaleza de Dios las torpezas más nefandas (c.40-48). Como observan A. Gardeil y E. Masson, fué San Agustín el primero que dió una filosofía completa sobre la naturaleza y el origen del bien y del mal. En este tratado desarrolla dichos problemas bajo casi todos sus aspectos [4].

Respecto del bien, muchas de las fórmulas agustinianas recuerdan expresiones de algunos diálogos de Platón, por ejemplo, del *Filebo*, o del placer, y del *Teeteto*, o de la ciencia, contenidas en la filosofía neoplatónica. Más tarde las utilizó Santo Tomás de Aquino y frecuentemente las cita en sus obras [5]. El argumento o tesis general puede reducirse a estos puntos: *a*) Dios es el sumo ser y el sumo bien; *b*) todo lo creado, material o inmaterial, viene de Dios; *c*) la bondad de las criaturas consiste en el modo, en la belleza y en el orden: *modus, species et ordo.*

Asentadas estas bases, fácil es la contestación a la pregunta insistente de los maniqueos: «¿De dónde viene el mal?» Para responder con propiedad es necesario conocer antes qué es el mal, o sea su naturaleza. Los maniqueos lo consideraban como una substancia separada, un principio substancial diverso del bien. San Agustín enfoca la cuestión desde el punto de vista metafísico, para llegar a la conclusión de que el mal es la corrupción del bien, no siendo posible concebir o suponer la existencia de un principio absolutamente malo.

En los últimos capítulos pone al descubierto las abominaciones de las creencias y prácticas maniqueas, haciendo resaltar el ultraje que infieren a la naturaleza de Dios. Y termina

te de las citas de San Agustín sobre estas teorías maniqueas, dividiendo la materia en cuatro puntos: *a*) respecto de Dios; *b*) respecto del mundo; *c*) respecto del hombre; *d*) en moral. Cf. *Antecedentes histórico-genésicos de la Filosofía de San Agustín*, art. en *Religión y Cultura* (Madrid y El Escorial 1929) t.7 p.384-390.

[3] P. F. CAYRÉ, A. A., *Patrologie et Histoire de la Théologie* (París 1945) vol.1 p.609: «*De natura boni,* qui parait le mieux sinthétiser la doctrine antimanichéenne d'Augustin.»

[4] Cf. A. BARDEIL, *Bien (Le)*, art. en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot) t.2 col.834: «Son traité *De nature boni* traite la question sous presque tous ses aspects.»

Cf. E. MASSON, *Mal, doctrine de Saint Augustin,* art. *Mal (Le)*, en *Dict. de Théol. Cath.* t.9 col.1692: «Il faut arriver à Saint Augustin pour trouver, en Occident, une doctrine du mal.»

[5] Cf. *Summa theologica* q.5 y 6; *Summa contra Gentiles* l.1 c.40 y 41; l.3 c.20.

con una oración, en que Agustín, todo fuego de amor y caridad, suplica a Dios que ilumine la mente de los maniqueos para que salgan del error y formen parte de la comunión de la Iglesia.

Véase cómo juzga el mismo San Agustín este tratado en las *Retractaciones* (II 9: ML 32,634): «El libro *De la naturaleza del bien* está dirigido contra los maniqueos. En él se demuestra que Dios es inmutable por naturaleza y que es el sumo o soberano Bien; que todas las demás naturalezas, sean *espirituales o corporales, vienen de él, y todas, en cuanto naturalezas,* son buenas.

Se prueba también qué es el mal y de dónde procede, y se pone de manifiesto cuántos bienes atribuyen los maniqueos a la naturaleza del mal y cuántos males imputan a la naturaleza del bien. Su error les lleva a considerar al bien y al mal como dos naturalezas.

Este libro comienza así: *Summum bonum, quo superius non est, Deus est.*»

DE LA NATURALEZA DEL BIEN

Contra los maniqueos

CAPITULO I

DIOS, BIEN SUPREMO E INMUTABLE, DEL CUAL PROCEDEN TODOS LOS DEMÁS BIENES ESPIRITUALES Y CORPORALES

Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es. Y puesto que sólo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio. Es tan omnipotente, que de la nada, es decir, de lo que no tiene ser, puede crear bienes grandes y pequeños, celestiales y terrestres, espirituales y corporales.

Es también sumamente justo. Por eso, lo que sacó de la nada no lo igualó a lo que engendró de su propia naturaleza. De ahí que todos los bienes concretos particulares, lo mismo los grandes que los pequeños, cualquiera que sea su grado en la escala de los seres, tienen en Dios su principio o causa eficiente.

Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada,

CAPUT I

DEUS SUMMUM BONUM ET INCOMMUTABILE, A QUO CAETERA OMNIA BONA SPIRITUALIA ET CORPORALIA

Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est: ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est, ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et caelestia et terrena, et spiritualia et corporalia.

Quia vero et iustus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit, non aequavit. Quia ergo bona omnia, sive magna sive parva, per quoslibet rerum gradus, non possunt esse nisi a Deo.

Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est; omnis natura

es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo.

En consecuencia, todo espíritu está sujeto al cambio, y todo cuerpo proviene de Dios, y a espíritu y materia se reduce toda la naturaleza creada. De ahí se sigue necesariamente que toda la naturaleza es espíritu o cuerpo. El espíritu inmutable es Dios. El espíritu sujeto a mutación es una naturaleza creada, aun cuando es superior al cuerpo. A su vez, el cuerpo no es espíritu, si bien en sentido figurado se da al viento el nombre de espíritu, porque, no obstante que nos es invisible, sentimos claramente sus efectos.

CAPITULO II

BASTAN ESTOS PRINCIPIOS PARA REFUTAR A LOS MANIQUEOS

Hay hombres que, no comprendiendo que toda naturaleza, espíritu o cuerpo, es esencialmente buena, porque ven cómo el espíritu es víctima de la iniquidad y el cuerpo lo es de la mortalidad o corrupción, tratan de defender que Dios no es el autor ni del espíritu malo ni del cuerpo mortal. Pienso que esto ha de serles útil, ya que admiten que el bien no puede provenir más que del Dios supremo y verdadero, lo cual es una verdad indiscutible, y si ellos se detienen a examinarla en sí misma y en sus consecuencias, basta para sacarlos del error.

non potest esse nisi a summo et vero Deo: quia omnia etiam non summa bona, sed propinqua summo bono, et rursus omnia etiam novissima bona, quae longe sunt a summo bono, non possunt esse nisi ab ipso summo bono.

Omnis ergo spiritus etiam mutabilis, et omne corpus a Deo: et haec est omnis facta natura. Omnis quippe natura aut spiritus, aut corpus est. Spiritus incommutabilis Deus est: spiritus mutabilis facta natura est, sed corpore melior: corpus autem spiritus non est, nisi cum ventus, quia nobis invisibilis est, et tamen vis eius non parva sentitur, alio quodam modo spiritus dicitur.

CAPUT II

QUOMODO ID POSSIT AD CORRIGENDOS MANICHAEOS SUFFICERE

Propter eos autem, qui cum intelligere non possunt omnem naturam, id est, omnem spiritum et omne corpus naturaliter bonum esse, moventur spiritus iniquitate et corporis mortalitate, et ob hoc aliam naturam maligni spiritus et mortalis corporis, quam Deus non fecerit, conantur inducere: sic arbitramur ad eorum intellectum, quod dicimus posse perduci. Fatentur enim omne bonum non esse posse, nisi a summo et vero Deo: quod et verum est, et ad eos corrigendos, si velint advertere, sufficit.

CAPITULO III

EL MODO, LA BELLEZA Y EL ORDEN, BIENES GENERALES, QUE SE HALLAN EN LAS CRIATURAS

Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños: él es el principio de todo modo, grande o pequeño; el principio de toda belleza, grande o pequeña; el principio de todo orden, grande o pequeño.

Todas las cosas son tanto mejores cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas, y tanto menos bien encierran cuanto son menos moderadas, hermosas y ordenadas. Estas tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden—y paso en silencio otros innumerables bienes que se reducen a éstos—, estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales.

Por tanto, Dios está sobre todo modo de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede todo modo, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección, allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza.

De ahí se concluye que toda naturaleza es buena.

CAPUT III

MODUS, SPECIES ET ORDO GENERALIA BONA IN REBUS A DEO FACTIS

Nos enim catholici christiani Deum colimus, a quo omnia bona sunt, seu magna seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus seu parvus; a quo omnis species, seu magna seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus seu parvus.

Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt: quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam, quae ad ista tria pertinere monstrantur; haec ergo tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore.

Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem: nec spatiis locorum supra est, sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt: ubi parva sunt, parva bona sunt: ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt: ubi parva sunt, parvae naturae sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est.

CAPITULO IV

EL MAL ES LA CORRUPCIÓN DEL MODO, DE LA BELLEZA Y DEL ORDEN

Por eso, antes de preguntar de dónde procede el mal, es preciso investigar cuál es su naturaleza. Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales.

La naturaleza mala es, pues, aquella que está corrompida, porque la que no está corrompida es buena. Pero, aun así corrompida, es buena en cuanto es naturaleza; en cuanto que está corrompida, es mala.

CAPITULO V

LA NATURALEZA DE UN ORDEN SUPERIOR, AUNQUE ESTÉ CORROMPIDA, AVENTAJA A TODA OTRA NATURALEZA DE ORDEN INFERIOR, AUNQUE INCORRUPTA

Puede suceder que una naturaleza que ha sido ordenada con mayor perfección en cuanto al modo y a la belleza naturales, aun estando corrompida, sea mejor que otra incorrupta, pero de orden inferior por su modo y su belleza. Y así ocurre que, por razón de la cualidad que va unida a la presencia exterior, es más apreciado por los hombres el oro deteriorado que la plata, aun cuando no esté deteriorada, y es más estimada la plata deteriorada que el plomo pulido.

Del mismo modo, en el orden de las naturalezas superiores

CAPUT IV

MALUM EST CORRUPTIO MODI, SPECIEI AUT ORDINIS

Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei vel ordinis naturalis.

Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est.

CAPUT V

NATURA EXCELLENTIORIS ORDINIS ETIAM CORRUPTA MELIOR INTERDUM INFERIORE ETIAM INCORRUPTA

Fieri autem potest, ut quaedam natura quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est: sicut in hominum aestimatione, secundum qualitatem quae aspectibus adiacet, melius est utique corruptum aurum, quam incorruptum argentum; et melius est corruptum argentum, quam plumbum incorruptum.

Sic et in naturis potentioribus atque spiritualibus melior est etiam

y espirituales, es más excelente el espíritu racional corrompido por la mala voluntad que la substancia irracional incorrupta. Y cualquier espíritu, aunque esté corrompido o viciado, es superior a cualquier cuerpo, aunque éste no haya sufrido corrupción alguna; pues es de mayor prestancia aquella naturaleza que por su condición da la vida a un ser corporal que este que la recibe. Por muy corrompido que se halle un principio vital creado, siempre puede vivificar al cuerpo, y así por esta cualidad, aunque esté corrompido, es siempre superior en perfección a aquélla, aunque permanezca en su integridad.

CAPITULO VI

LA NATURALEZA INCORRUPTIBLE ES EL SUMO BIEN; LA QUE PUEDE CORROMPERSE ES UN BIEN RELATIVO

Si la corrupción destruye en las cosas corruptibles todo lo que constituye en ellas el modo, la belleza y el orden, por el mismo hecho destruye o suprime la naturaleza.

De esto se sigue que la naturaleza que es esencialmente incorruptible es Dios.

Y, por el contrario, toda naturaleza sujeta a la corrupción es un bien imperfecto o relativo, ya que la corrupción no puede dañarle más que suprimiendo o disminuyendo la nota o el carácter de bondad que hay en ella.

corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis, quam irrationalis incorruptus: et melior est quilibet spiritus etiam corruptus, quam corpus quodlibet incorruptum. Melior est enim natura, quae cum praesto est corpori, praebet ei vitam, quam illa cui vita praebetur. Quantumlibet autem corruptus sit spiritus vitae qui factus est, vitam praebere corpori potest: ac per hoc melior illo est, quamvis incorrupto, corruptus.

CAPUT VI

NATURAM QUAE CORRUMPI NON POTEST, SUMMUM BONUM; QUAE POTEST, ALIQUOD BONUM ESSE

Corruptio autem si omnem modum, omnem speciem, omnem ordinem rebus corruptibilibus auferat, nulla natura remanebit.

Ac per hoc omnis natura quae corrumpi non potest, summum bonum est, sicut Deus est.

Omnis autem natura quae corrumpi potest, etiam ipsa aliquod bonum est: non enim posset ei nocere corruptio, nisi adimendo et minuendo quod bonum est.

CAPITULO VII

LA CORRUPCIÓN DE LOS ESPÍRITUS RACIONALES ES VOLUNTARIA O PENAL

Dios concedió a las criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales, que, si ellos quieren, puedan permanecer inmunes de la corrupción, o sea, si se conservan en la obediencia al Señor su Dios, permanecerán unidos a su belleza incorruptible; pero, si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los castigos.

Dios es para nosotros un bien tan grande, que todo redunda en beneficio de quien no se separa de él. Del mismo modo, en el orden de las cosas creadas, la naturaleza racional es un bien tan excelente, que ningún otro bien puede hacerla dichosa, sino Dios. Los pecadores, que por el pecado salieron del orden, entran de nuevo en él mediante la pena. Como este orden no es conforme a su naturaleza, por eso implica la razón de pena o castigo. Mas se le denomina justicia, porque es lo que le corresponde a la culpa o falta.

CAPITULO VIII

LA BELLEZA DEL UNIVERSO RESULTA DE LA CORRUPCIÓN Y MUERTE DE LOS SERES INFERIORES

Las demás cosas, que han sido hechas de la nada y que, ciertamente, son inferiores al espíritu racional, no pueden ser ni felices o dichosas ni infelices. Pero como son buenas en

CAPUT VII

RATIONALIUM SPIRITUUM CORRUPTIO ALIA VOLUNTARIA, ALIA POENALIS

Creaturis autem praestantissimis, hoc est, rationalibus spiritibus, hoc praestitit Deus, ut si nolint, corrumpi non possint; id est, si obedientiam conservaverint sub Domino Deo suo, ac sic incorruptibili pulchritudini eius adhaeserint: si autem obedientiam conservare noluerint, quoniam volentes corrumpuntur in peccatis, nolentes corrumpantur in poenis.

Tale quippe bonum est Deus, ut nemini eum deserenti bene sit: et in rebus a Deo factis tam magnum bonum est natura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit nisi Deus. Peccantes igitur in suppliciis ordinantur: quae ordinatio quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est.

CAPUT VIII

EX RERUM INFERIORUM CORRUPTIONE AC INTERITU PULCHRITUDO UNIVERSI

Caetera vero quae sunt facta de nihilo, quae utique inferiora sunt quam spiritus rationalis, nec beata possunt esse, nec misera. Sed quia pro

cuanto a su orden y a su belleza y del sumo Bien, es decir, de Dios recibieron la existencia y la bondad, por muy pequeña e insignificante que ésta sea, han sido ordenadas de tal suerte que las más débiles se subordinan a las más fuertes, las más frágiles a las más duraderas, las menos potentes a las más poderosas, y así también lo terreno se armoniza con lo celestial en subordinación de inferior a superior y más excelente.

Dentro del orden temporal hay una cierta belleza relativa en los seres, que aparecen y desaparecen. Así, los que perecen o dejan de ser no desfiguran o perturban el modo, la belleza y orden del conjunto o universales. Sucede aquí lo mismo que en un discurso bien compuesto y elegante, cuya belleza resulta de la sucesión armoniosa de las sílabas y de los sonidos que se producen y se desvanecen.

CAPITULO IX

INSTITUCIÓN DEL CASTIGO PARA REINTEGRAR AL RECTO ORDEN A LA NATURALEZA TRANSGRESORA

Es de incumbencia del juicio divino y no del humano fijar o determinar la cualidad o naturaleza y la cuantidad o gravedad de la pena debida o correspondiente a una falta. Cuando se les perdona a los pecadores el castigo que merecen, efecto es de la bondad infinita de Dios; pero no hay iniquidad o injusticia en él si les hiere con el castigo merecido, porque la naturaleza resulta más ordenada cuando sufre justamente en el castigo que cuando se regocija impunemente en el pecado.

No obstante, la naturaleza es siempre buena en cualquier

modo et specie sua etiam ipsa bona sunt, nec esse quamvis minora et minima bona, nisi a summo bono Deo potuerunt, sic ordinata sunt ut cedant infirmiora firmioribus, et invalidiora fortioribus, et impotentiora potentioribus, atque ita caelestibus terrena concordent tanquam praecellentibus subdita.

Fit autem decedentibus et succedentibus rebus temporalis quaedam in suo genere pulchritudo, ut nec ipsa quae moriuntur, vel quod erant esse desinunt, turpent aut turbent modum et speciem et ordinem universae creaturae: sicut sermo bene compositus utique pulcher est, quamvis in eo syllabae atque omnes soni tanquam nascendo et moriendo transcurrant.

CAPUT IX

POENA PECCANTI NATURAE, UT RECTE ORDINETUR, CONSTITUTA

Qualis autem et quanta poena cuique culpae debeatur, divini iudicii est, non humani: quae utique et cum conversis remittitur, magna est bonitas apud Deum: et cum debita redditur, nulla est iniquitas apud Deum: quia melius ordinatur natura, ut iuste doleat in supplicio, quam ut impune gaudeat in peccato.

Quae tamen etiam sic habens nonnullum modum et speciem et ordi-

circunstancia en que se encuentre, mientras conserve el modo, la belleza y el orden. Dejará de ser buena si pierde totalmente el modo, la belleza y el orden, porque en ese caso dejará de existir.

CAPITULO X

La naturaleza es corruptible, porque fué hecha de la nada

Todas las naturalezas corruptibles en tanto son naturalezas en cuanto que han recibido de Dios el ser; pero no serían corruptibles si hubieran sido formadas de él, porque entonces serían lo que es el mismo Dios. Por consiguiente, sea cualquiera el modo, la belleza y el orden que las constituye, poseen o encierran estos bienes porque fueron creadas por Dios, y si no son inmutables es porque fueron sacadas de la nada. Sería una audacia sacrílega igualar a Dios con la nada, haciendo que lo que procede de Dios sea como lo que procede de la nada.

CAPITULO XI

A Dios no se le puede inferir ningún daño, ni puede perjudicarse a otra naturaleza si no lo permite Él

Por lo cual, ninguna cosa puede damnificar a Dios en manera alguna, ni se puede perjudicar injustamente a otra cualquiera naturaleza sometida a Dios.

En efecto, si se perjudican unas a otras, les es imputada como culpable la voluntad injusta.

nem, in quacumque extremitate adhuc aliquod bonum est: quae si omnino detrahantur, et penitus consumantur, ideo nullum bonum erit, quia nulla natura remanebit.

CAPUT X

Naturae corruptibiles, quia ex nihilo factae

Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent: nec corruptibiles essent, si de illo essent, quia quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt: ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est.

CAPUT XI

Noceri nec Deo potest, nec alii naturae nisi ipso permittente

Quapropter nec naturae Dei noceri omnino potest, nec alicui naturae sub Deo noceri iniuste potest: quia et cum peccando iniuste aliqui nocent, voluntas iniusta eis imputatur; potestas autem qua nocere permit-

Mas la capacidad de causar daño es también obra de Dios, que, aun ignorándolo ellos, conoce los castigos que merecen aquellos a quienes él permite llegar a obrar mal.

CAPITULO XII

Todos los bienes proceden de Dios

Si nuestros adversarios, al admitir la existencia de una naturaleza que no ha sido creada por Dios, quisieran reflexionar sobre estas consideraciones, tan claras y ciertas, no abundarían en blasfemias tan horribles cuales son el atribuir al sumo mal tantos bienes y a Dios tantos males.

Como he indicado antes, bastaría para corregir su error que quisieran darse cuenta —y la verdad les obliga o fuerza a confesarlo— de que el bien no puede proceder sino de Dios. Es absurdo que los grandes bienes provengan de un principio y de otro distinto los pequeños; pues unos y otros, grandes y pequeños, tienen su origen en el sumo y soberano Bien, que es Dios.

CAPITULO XIII

Dios es el principio de todos los bienes en particular, grandes y pequeños

Enumeremos cuantos bienes nos sea posible y que dignamente podamos atribuirlos a Dios como a su autor, y veamos si fuera de ellos queda alguna naturaleza.

tuntur, non est nisi a Deo, qui et ipsis nescientibus novit quid illi pati debeant, quibus eos nocere permittit.

CAPUT XII

Omnia bona nonnisi a Deo

Haec omnia tam perspicua, tam certa, si vellent advertere, qui aliam naturam inducunt, quam non fecit Deus; non tantis blasphemiis implerentur, ut et in summo malo tanta bona ponerent, et in Deo tanta mala.

Sufficit enim, ut supra dixi, ad eorum correctionem, si velint attendere, quod eos etiam invitos cogit veritas confiteri, omnia prorsus bona non esse nisi a Deo. Non ergo ab alio sunt magna bona, et ab alio parva bona: sed et magna et parva bona non sunt nisi a summo bono, quod Deus est.

CAPUT XIII

Bona singula seu parva, seu magna, esse a Deo

Commemoremus ergo bona quanta potuerimus, quae dignum est ut Deo auctori tribuamus, et his sublatis videamus utrum aliqua natura remanebit.

Toda vida, sea grande o pequeña; todo poder, sea grande o pequeño; toda salud, sea grande o pequeña; toda memoria, sea grande o pequeña; toda fuerza, sea grande o pequeña; todo entendimiento, sea grande o pequeño; toda tranquilidad, sea grande o pequeña; toda riqueza, sea grande o pequeña; todo sentimiento, sea grande o pequeño; toda luz, sea grande o pequeña; toda suavidad, sea grande o pequeña; toda medida, sea grande o pequeña; toda belleza, sea grande o pequeña; toda paz, sea grande o pequeña, y si hay algún otro bien semejante a éstos, y principalmente los que se encuentran en todas las cosas, lo mismo en las espirituales que en las corporales; todo modo, toda belleza, todo orden, sea grande o pequeño; todo ello solamente puede provenir de Dios.

Si alguno quisiera abusar de estos bienes, sufrirá el castigo impuesto o determinado por el juicio divino. Y si no existe ninguno de estos bienes, no existirá tampoco ninguna naturaleza.

CAPITULO XIV

Por qué los bienes inferiores reciben nombres opuestos

Entre todos estos bienes hay algunos de orden inferior que se denominan con nombres opuestos cuando se les compara con los que son de un orden superior. Así sucede que en relación con la forma humana, que tiene gran belleza o prestancia, en su comparación la belleza de la mona es deforme. Lo cual da ocasión a que los ignorantes se equivoquen y juzguen que aquélla es un bien y ésta un mal, sin fijarse en el modo que es

Omnis vita et magna et parva, omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva, omnis memoria et magna et parva, omnis virtus et magna et parva, omnis intellectus et magnus et parvus, omnis tranquillitas et magna et parva, omnis copia et magna et parva, omnis sensus et magnus et parvus, omne lumen et magnum et parvum, omnis suavitas et magna et parva, omnis mensura et magna et parva, omnis pulchritudo et magna et parva, omnis pax et magna et parva, et si qua similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritualia sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt.

Quibus bonis omnibus qui male uti voluerit, divino iudicio poenas luet: ubi autem nullum horum omnino fuerit, nulla natura remanebit.

CAPUT XIV

Parva bona in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur

Sed in his omnibus quaecumque parva sunt, in maiorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia maior est pulchritudo, in eius comparatione simiae pulchritudo deformitas dicitur: et fallit imprudentes, tanquam illud sit bonum, et hoc malum;

propio y conveniente al cuerpo de la mona, la proporción de sus miembros, la simetría de las partes, el cuidado de su conservación y otros detalles que sería prolijo enumerar o describir.

CAPITULO XV

La belleza corporal de la mona es un bien, aunque de orden inferior

Con el fin de que se me entienda lo que vengo diciendo, y lo entiendan aun los más rudos, y los pertinaces y los que se obstinan en negar la evidencia de la verdad se vean obligados a confesarla o admitirla, pregúnteseles si la corrupción puede perjudicar al cuerpo de la mona. Si puede perjudicarle, de suerte que lo haga más deforme, ¿qué es lo que en él disminuye, sino el bien de la belleza? Pero todavía habrá alguna belleza, mientras subsista la naturaleza corporal. Por consiguiente, como la naturaleza se destruye al desaparecer el bien, hay que concluir que la naturaleza es de por sí buena.

De la misma manera decimos que la lentitud es contraria a la rapidez; mas no puede decirse que es lento lo que de ningún modo se mueve. Así también decimos que la voz grave es contraria a la voz aguda, o la áspera a la armoniosa; pero, si suprimes absolutamente toda especie o forma de voz, habrá silencio, porque no existe ningún sonido. Por eso, porque no hay ningún sonido, el silencio suele ser considerado como lo opuesto o lo contrario de la voz.

Del mismo modo, las cosas luminosas y las obscuras se consideran como contrarias, aunque las obscuras no carecen

nec intendunt in corpore simiae modum proprium, parilitatem ex utroque latere membrorum, concordiam partium, incolumitatis custodiam, et caetera, quae persequi longum est.

CAPUT XV

In simiae corpore pulchritudinis bonum inesse, licet minus

Sed ut quod dicimus intelligatur, et nimium tardis satis fiat, vel etiam pertinaces et apertissimae veritati repugnantes cogantur quod verum est confiteri, interrogentur utrum corpori simiae possit nocere corruptio. Quod si potest, ut foedius fiat; quid minuit, nisi pulchritudinis bonum? Unde tamdiu aliquid remanebit, quamdiu corporis natura subsistit. Proinde si consumpto bono natura consumitur, bona ergo est natura.

Sic et tardum dicimus veloci contrarium: sed tamen qui se omnino non movet, nec tardus dici potest. Sic acutae voci contrariam vocem dicimus gravem, vel canorae asperam: sed si omnem speciem vocis penitus adimas, silentium est ubi vox nulla est: quod tamen silentium, eo ipso quod vox nulla est, tanquam contrarium voci solet opponi.

Sic et lucida et obscura tanquam duo contraria dicuntur: habent

totalmente de alguna luz, porque, si carecieran en absoluto de toda luz, la ausencia de ésta serían las tinieblas, como el silencio es la ausencia de todo sonido.

CAPITULO XVI

Dios ha ordenado convenientemente la privación del bien en las cosas

De tal manera están ordenadas en el conjunto de la naturaleza las privaciones de algún bien en las cosas, que no dejan de ejercer convenientemente sus oficios para quienes sabiamente las consideran. Pues haciendo Dios que en determinados lugares y tiempos no existiera la luz, hizo tan convenientemente las tinieblas como los días.

Si nosotros, conteniendo o regulando la voz, podemos interponer convenientemente el silencio en el lenguaje, ¿con cuánta mayor razón no realizará convenientemente la privación del bien en algunas cosas el que es perfecto Artífice de todas ellas? Por eso, en el himno o cántico de los tres jóvenes, la luz y las tinieblas alaban a Dios, es decir, una y otras hacen brotar la alabanza divina en los corazones de los que saben contemplarlas.

CAPITULO XVII

Ninguna naturaleza, en cuanto tal, es mala

Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así

tamen et obscura aliquid lucis, quo si penitus careant, ita sunt tenebrae lucis absentia, sicut silentium vocis absentia.

CAPUT XVI

Privationes in rebus decenter a Deo ordinatae

Quae tamen etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant. Nam et Deus certa loca et tempora non illuminando, tenebras fecit tam decenter quam dies.

Si enim nos continendo vocem, decentem interponimus in loquendo silentium; quanto magis ille quarumdam rerum privationes decenter facit, sicut rerum omnium perfectus artifex? Unde et in hymno trium puerorum etiam lux et tenebrae laudant Deum[1]; id est, eius laudem in bene considerantium cordibus pariunt.

CAPUT XVII

Natura in quantum natura est, nulla mala

Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur,

[1] Dan. 3,72.

como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente la que fingen los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.

CAPITULO XVIII

El «hyle», que los antiguos llamaban materia informe, no es un mal

Ni tampoco debe decirse que sea mala aquella materia que los antiguos denominaron *hylen*. No me refiero precisamente a la materia que Manés, con loca jactancia y sin saber lo que dice, llama *hylen*, y que, según él, es la formadora o creadora de los cuerpos, por lo que justamente se le atribuye que supone o introduce la existencia de otro Dios, ya que únicamente Dios puede modelar o crear los cuerpos. Estos, en efecto, no son creados sino cuando empieza a subsistir en ellos el modo, la belleza y el orden, cualidades que, por ser buenas, ni existen ni pueden existir sino por Dios. Pienso que también los maniqueos confiesan esto.

Pero llamo yo *hylen* a una cierta materia absolutamente informe y sin cualidad alguna, de la que se forman todas las cualidades que nosotros percibimos por nuestros sentidos, como lo sostuvieron los antiguos filósofos. Por eso la selva o bosque se denomina en griego ὕλη, porque es materia apta para que la trabajen o modelen los artífices, no para que ella produzca de por sí alguna cosa, sino para que de ella sea hecho algo. No debe decirse, por consiguiente, que sea mala esa *hyle*, que de ningún modo puede ser percibida por nuestros sentidos y

sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei ubi tanta bona inveniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit; sed qualem potest quilibet inducere.

CAPUT XVIII

Hylen, quae rerum informis materies antiquis dicebatur, non esse malum

Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicenda est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate, nesciens quid loquatur, formatricem corporum: unde recte illi dictum est, quod alterum deum inducat: nemo enim formare et creare corpora nisi Deus potest; neque enim creantur, nisi cum eis modus et species et ordo subsistit, quae bona esse, nec esse posse nisi a Deo, puto quod iam etiam ipsi confitentur.

Sed hylem dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum

que apenas puede concebirse por la privación absoluta de toda forma.

Tiene, pues, en sí esa materia capacidad o aptitud para recibir determinadas formas, porque, si no pudiere recibir la forma que la imprime el artífice, ciertamente no se llamaría materia. Además, si la forma es un bien, por lo cual se llaman mejor formados los que por ella sobresalen, como se llaman bellos por la belleza, no hay duda de que también es un bien la misma capacidad de recibir la forma. Porque así como es un bien la sabiduría, nadie duda de que también lo es el ser capaz de sabiduría. Y como todo bien procede de Dios, a nadie le es lícito dudar de que esta materia informe, si es algo, solamente puede ser obra de Dios.

CAPITULO XIX

Sólo Dios es el verdadero ser

Así, pues, magnífica y divinamente nuestro Dios dijo a su siervo: *Yo soy el que soy*, y *Dirás a los hijos de Israel: El que es me envió a vosotros*. El es verdaderamente, porque es inmutable.

Todo cambio o mudanza hace no ser a lo que era. Por tanto, aquél es verdaderamente el que es inmutable, y las demás cosas que por él han sido hechas, de él han recibido el ser, según su modo o medida.

Síguese que el sumo o soberano Ser tan sólo puede tener como opuesto al no ser, y por eso, así como por él existe todo

dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest.

Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae. Sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum sit capacem esse sapientiae. Et quia omne bonum a Deo: neminem oportet dubitare, etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a Deo.

CAPUT XIX

Esse vere, proprium Dei

Magnifice igitur et divine Deus noster famulo suo dixit: *Ego sum qui sum;* et, *Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos* [1]. Vere enim ipse est, quia incommutabilis est.

Omnis enim mutatio facit non esse quod erat: vere ergo ille est, qui incommutabilis est; caetera quae ab illo facta sunt, ab illo pro suo modo esse acceperunt.

Ei ergo qui summe est, non potest esse contrarium nisi quod non est: ac per hoc sicut ab illo est omne quod bonum est, sic ab illo est omne

[1] Ex. 3,14.

lo que es bueno, así también por él existe todo lo que naturalmente es o toda naturaleza, porque todo lo que naturalmente existe es bueno. Como toda naturaleza es buena y todo bien procede de Dios, conclúyese que toda naturaleza proviene de Dios.

CAPITULO XX

El dolor solamente se halla en las naturalezas buenas

El mismo dolor, que algunos consideran como el principal de los males, ya se dé en el alma o en el cuerpo, no puede existir más que en las naturalezas que de por sí son buenas. En efecto, todo lo que resiste al dolor rehúsa en cierto modo no ser lo que era, porque era algún bien. Mas el dolor es útil cuando fuerza a la naturaleza a ser mejor; pero si la conduce a ser menos buena, entonces es inútil.

La resistencia de la voluntad a un poder superior produce el dolor en el alma, y la resistencia de los sentidos a un cuerpo más poderoso lo origina o causa en el cuerpo. Pero hay males que son peores si no producen dolor, porque peor es alegrarse de la iniquidad que dolerse de la corrupción. Sin embargo, semejante gozo no puede ser efecto sino de la adquisición de bienes inferiores, mientras que la iniquidad es la deserción o abandono de los bienes superiores.

Del mismo modo, tratándose del cuerpo, mejor es la lesión o herida con dolor que la putrefacción sin dolor, que propiamente se llama corrupción, la cual no vió, esto es, no padeció el cuerpo muerto del Señor, conforme había sido predicho en una profecía: *No dejarás que tu santo experimente la corrup-*

quod naturaliter est: quoniam omne quod naturaliter est, bonum est. Omnis itaque natura bona est, et omne bonum a Deo est: omnis ergo natura a Deo est.

CAPUT XX

Dolor nonnisi in naturis bonis

Dolor autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis. Hoc enim ipsum quod resistit ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat: sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est; cum ad deterius, inutilis.

In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati maiori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. Sunt autem mala sine dolore peiora: peius est enim gaudere de iniquitate, quam dolere de corruptione: verumtamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione bonorum inferiorum; sed iniquitas est desertio meliorum.

Item in corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore, quae specialiter corruptio dicitur: quam non vidit, id est, non passa est mortua caro Domini, sicut in prophetia praedictum erat: *Nec*

ción. Porque el que fuese herido por los clavos y traspasado con la lanza, ¿quién lo negará?

Y también la misma putrefacción, que propiamente es designada con el nombre de corrupción, si aún le resta en lo interior algo que consumir, aumenta a medida que va disminuyendo el bien. Si éste fuera totalmente destruido o aniquilado, así como no quedaría ningún bien, tampoco permanecería naturaleza alguna, porque no habría ya nada que pudiera sufrir la corrupción, y así ni siquiera habría corrupción, porque faltaría el ser en el cual pudiera darse.

CAPITULO XXI

Módico se dice etimológicamente de modo

Por eso ciertamente se llaman módicas, según el lenguaje ya común, las cosas pequeñas y exiguas, porque todavía hay en ellas algún modo, sin el cual ni siquiera serían módicas y de ningún modo existirían. En cambio, todas aquellas otras que por el excesivo desarrollo se llaman desproporcionadas, son censuradas por su mismo exceso. No obstante, es preciso que estén limitadas o coartadas por algún modo, en cuanto que están sujetas a Dios, que todo lo dispuso con número, peso y medida.

dabis sanctum tuum videre corruptionem[1]. Nam vulneratum esse confixione clavorum, et percussum de lancea quis negat?[2].

Sed etiam ipsa quae proprie ab hominibus corruptio corporis dicitur, id est, ipsa putredo, si adhuc habet aliquid quod alte consumat, bonum minuendo crescit corruptio. Quod si penitus absumpserit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia iam corruptio quod corrumpat non erit; et ideo nec ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit.

CAPUT XXI

Modica a modo dicta

Ideo quippe et parva atque exigua iam communi loquendi usu modica dicuntur, quia modus in eis aliquis restitit, sine quo non iam modica, sed omnino nulla sunt. Illa autem quae propter nimium progressum dicuntur immodica, ipsa nimietate culpantur: sed tamen ipsa etiam sub Deo, qui omnia in mensura, et in numero, et pondere disposuit[1], necesse est ut aliquo modo cohibeantur.

[1] Ps. 15,10.
[2] Io. 19,18.34.
[1] Sap. 11,21.

CAPITULO XXII

¿Conviene a Dios el modo bajo alguna razón?

No puede decirse que en Dios se dé algún modo, de suerte que se le asigne alguna limitación. Mas no por eso es inmoderado, siendo él quien da el modo a todas las cosas para que de alguna manera puedan existir. Ni tampoco puede decirse que Dios sea moderado, como si hubiera recibido de otro el modo de ser.

Pero acaso afirmemos de él algo verdadero, diciendo que es el sumo modo, si por el sumo modo entendemos el sumo bien. Todo modo, en efecto, es un bien en sí. De ahí que ninguna cosa puede llamarse moderada, modesta o modificada sin incluir en esto una justa alabanza, aunque en otro sentido entendamos por modo el fin, y así decimos que carece de modo lo que no tiene fin, lo cual se dice a veces con alabanza, como lo indican aquellas palabras: *Y su reino no tendrá fin*. También podría decirse: «No tendrá modo», entendiendo por modo el fin; pues quien reina sin modo o moderación, ciertamente no reina.

CAPITULO XXIII

Por qué se dice a veces que el modo, la belleza y el orden son malos

Cuando se dice a veces que el modo, la belleza y el orden son malos, o es porque son menos perfectos de lo que debían

CAPUT XXII

Modus an aliqua ratione Deo ipsi conveniat

Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis eius dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici Deum, tanquam ab aliquo modum acceperit.

Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus; si tamen in eo quod dicimus summum modum, intelligemus summum bonum. Omnis enim modus in quantum modus est, bonus est: unde omnia moderata, modesta, modificata, dici sine laude non possunt; quanquam sub alio intellectu modum pro fine ponamus, et nullum modum dicamus, ubi nullus est finis: quod aliquando cum laude dicitur, sicut dictum est: *Et regni eius non erit finis*[1]. Posset enim dici etiam: «Non erit modus», ut modus pro fine dictus intelligeretur: nam qui nullo modo regnat, non utique regnat.

CAPUT XXIII

Unde interdum dicatur malus modus, mala species, malus ordo

Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus

[1] Lc. 1,33.

ser o porque no se acomodan a las cosas a las que corresponden, de suerte que se dicen malos porque son impropios o inconvenientes. Así se dice de alguno que no ha obrado de buen modo, o porque hizo menos de lo que debió hacer, o porque hizo lo que en tal caso no debió hacer, o porque hizo más de lo que convenía, es decir, inconvenientemente, de manera que lo que se reprende como mal hecho, no se reprende, en verdad, por otra razón sino porque no se ha guardado el modo debido.

Igualmente se dice que la belleza es mala, ya en comparación con otra belleza mayor, siendo aquélla menor y ésta mayor no por la cantidad, sino por el esplendor, o ya porque no corresponde a la cosa a la que se le ha aplicado, de suerte que parece impropia o inconveniente, como no sería decoroso que un hombre paseara desnudo por la plaza, mientras que no es ofensivo verlo en el baño.

Del mismo modo, el orden se dice malo cuando se observa menos de lo debido, de manera que no es malo el orden, sino el desorden, o porque el orden es menor de lo que debería ser o porque no es como debería ser. No obstante, en donde existe algún modo, alguna belleza y algún orden, allí hay algún bien y alguna naturaleza; mas donde no hay ningún modo, ninguna belleza y ningún orden, no hay tampoco bien ni naturaleza alguna.

accommodantur quibus accommodanda sunt; ut ideo dicantur mala, quia sunt aliena et incongrua: tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter: ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum, non ob aliud iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus.

Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole, sed decore; aut quia non congruit huic rei cui adhibita est, ut aliena et inconveniens videatur: tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit si in balneo videatur.

Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur: unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquod bonum et aliqua natura est: ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est.

CAPITULO XXIV

Se prueba con testimonios de la Sagrada Escritura que Dios es inmutable y que el Hijo es engendrado y no hecho

Las verdades que profesa nuestra fe y que de algún modo ha investigado la razón, deben ser corroboradas con testimonios de las Sagradas Escrituras para que aquellos que no pueden penetrarlas por estar dotados de entendimiento más corto las crean por la autoridad divina y así merezcan comprenderlas. Pero los que las entienden, estando menos instruidos en las Sagradas Letras, no piensen que nosotros las profesamos más por obra de nuestro entendimiento que por hallarse contenidas en aquellos Libros.

Y así, que Dios es inmutable se expresa del siguiente modo en los Salmos: *Mudarás las cosas y se cambiarán; pero tú eres siempre el mismo.* Y en el libro de la Sabiduría sobre la misma Sabiduría: *Permaneciendo la misma, todo lo renueva.* De donde el apóstol San Pablo: *Al único Dios, invisible e incorruptible.* Y el apóstol Santiago: *Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración.*

Además, porque lo que engendra de sí es idéntico a él, dice brevemente el mismo Hijo: *Yo y el Padre somos una sola cosa.* Mas como el Hijo no ha sido hecho y porque por él han sido

CAPUT XXIV

Testimoniis Scripturae probatur Deum esse incommutabilem, Filium Dei esse genitum, non factum

Haec quae nostra fides habet, et utcumque ratio vestigavit, divinarum Scripturarum testimoniis munienda sunt: ut qui ea minore intellectu assequi non possunt, divinae auctoritati credant, et ob hoc intelligere mereantur. Qui autem intelligunt, sed ecclesiasticis litteris minus instructi sunt, magis ea nos ex nostro intellectu proferre, quam in illis Libris esse, non arbitrentur.

Itaque Deum esse incommutabilem, sic scriptum est in Psalmis: *Mutabis ea, et mutabuntur; tu autem idem ipse es* [1]. Et in libro Sapientiae de ipsa Sapientia: *In se ipsa manens innovat omnia* [2]. Unde et apostolus Paulus: *Invisibili, incorruptibili soli Deo* [3]. Et apostolus Iacobus: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est commutatio, nec momenti obumbratio* [4].

Item quia id quod de se genuit, hoc est quod ipse est, ita ab ipso Filio breviter dicitur: *Ego et Pater unum sumus* [5]. Quia autem non est factus Filius, quippe cum per illum facta sint omnia; sic scriptum est:

[1] Ps. 101,27.
[2] Sap. 7,27.
[3] 1 Tim. 1,17.
[4] Iac. 1,17.
[5] Io. 10,30.

hechas todas las cosas, está así escrito: *Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Estaba al principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se hizo nada*, es decir, nada ha sido hecho sin él.

CAPITULO XXV

Aquello del Evangelio: «Nada ha sido hecho sin él», mal entendido por algunos

No deben ser escuchadas las interpretaciones extravagantes de los que, fundándose en que el término *nihil* está colocado al final de la frase, pretenden que ha de ser entendido aquí en sentido positivo de algo, y piensan que de este modo atraerán a alguno a esta vana opinión. Alguna cosa—dicen—ha sido hecha, y puesto que ha sido hecha, la nada es algo.

Parece que han perdido el juicio por el afán de contradecir, y no entienden que nada importa que se diga: *Sin él no se ha hecho nada* o *Sin él nada ha sido hecho*, porque, aunque se dijera en este orden: *Sin él nada ha sido hecho*, podrían argüir, no obstante, que el *nihil* es alguna cosa, porque ha sido hecho. Pues lo que verdaderamente es algo, ¿qué importa que se diga: «Sin él ha sido hecha la casa», o bien: «Sin él la casa ha sido hecha», con tal que se entienda que sin él algo, como es la casa, ha sido hecho?

Y así porque se ha dicho: *Sin él no se ha hecho nada*, como quiera que la nada no es alguna cosa, cuando se usa con verdadera propiedad, no importa que se diga: *Sin él no se hizo nada*, o bien: *Sin él nada ha sido hecho*.

Porque ¿quién querrá hablar con hombres que, al oír lo que he dicho: «Nada importa», contestaran: «Luego importa algo, porque ese nada es algo»?

Mas los que conservan sano y equilibrado el juicio, clarísimamente ven que lo mismo se entiende cuando dije: «Nada importa», que se entendería si hubiera dicho: «No importa nada.» Pero si aquéllos preguntasen a alguno: «¿Qué has hecho?», y éste les respondiese que no había hecho nada, consecuentemente podrían calumniarle diciéndole: «Luego has hecho algo, porque no has hecho nada, pues ese nada es algo.» Pero tienen al mismo Señor, que pone esta palabra al fin de una sentencia, diciendo: *Y en secreto no he hablado nada*. Lean, por tanto, y callen.

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum; hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil[6]; id est, non est factum sine ipso aliquid.

CAPUT XXV

Illud Evangelii: «Sine ipso factum est nihil», male intellectum a nonnullis

Neque enim audienda sunt deliramenta hominum, qui *nihil* hoc loco aliquid intelligendum putant, et ad huiusmodi vanitatem propterea putant cogi posse aliquem, quia ipsum *nihil* in fine sententiae positum est. Ergo, inquiunt, factum est; et ideo quia factum est, ipsum nihil aliquid est.

Sensum enim perdiderunt studio contradicendi, nec intelligunt nihil interesse utrum dicatur: *Sine illo factum est nihil*; an: *Sine illo nihil factum est*: quia et si illo ordine diceretur: *Sine illo nihil factum est*; possent nihilominus dicere, ipsum nihil aliquid esse, quia factum est. Quod enim revera est aliquid, quid interest utrum ita dicatur: «Sine illo facta est domus», an: «Sine illo domus est facta»: dum intelligatur aliquid sine illo factum, quod aliquid domus est?

Ita quia dictum est: *Sine illo factum est nihil*; quoniam nihil utique non est aliquid, quando vere et proprie dicitur: sive dicatur: *Sine illo factum est nihil*; sive: *Sine illo nihil factum est*; vel, *nihil est factum*; nihil interest.

Quis autem velit loqui cum hominibus, qui hoc ipsum quod dixi: «Nihil interest», possunt dicere: «Ergo interest aliquid, quia ipsum nihil aliquid est?»

Hi autem qui sanum habent cerebrum, rem manifestissimam vident, hoc idem intelligi cum dixi: «Nihil interest», quod intelligeretur si dicerem: «Interest nihil». At isti si alicui dicant: «quid fecisti?», et ille respondeat, nihil se fecisse: consequens est ut ei calumnientur dicentes: «Fecisti ergo aliquid, quia nihil fecisti; ipsum enim nihil aliquid est». Habent autem et ipsum Dominum in fine sententiae ponentem hoc verbum ubi ait: *Et in occulto locutus sum nihil*[1]. Ergo legant, et taceant.

[6] Ibid. 1,1-3.

CAPITULO XXVI

Las criaturas han sido hechas de la nada

Como todas las cosas que Dios no engendró de sí, sino que las hizo por su Verbo, no las hizo de cosas que ya estaban hechas, sino de lo que no existía de ningún modo, es decir, de la nada, por eso se expresa así el Apóstol: *El cual llama las cosas que no son, como las que son*. Y más claramente está escrito en el libro de los Macabeos: *Ruégote, hijo, que mires al cielo y a la tierra, y veas cuanto hay en ellos, y entiendas que no*

CAPUT XXVI

Creaturas ex nihilo factas esse

Quia ergo Deus omnia quae non de se genuit, sed per Verbum suum fecit, non de his rebus quae iam erant, sed de his quae omnino non erant, hoc est, de nihilo fecit, ita dicit Apostolus: *Qui vocat ea quae non sunt, tanquam sint*[1]. Apertius autem in libro Machabaeorum scriptum est: *Oro te, fili, respice ad caelum, et terram, et omnia quae in eis sunt:*

[1] Ibid. 18,20.
[1] Rom. 4,17.

existía aquello de lo cual nos hizo el Señor Dios. Y también lo que está escrito en los Salmos: *El lo dijo, y todo fué hecho*.

Manifiesto es que no engendró de sí estas cosas, sino que las hizo en virtud de su palabra y mandato. Mas lo que no hizo de sí, ciertamente que lo hizo de la nada; pues no existía cosa alguna de la cual pudiera sacarlo, como abiertamente dice el Apóstol: *Porque de él y por él y en él son todas las cosas*.

CAPITULO XXVII

La expresión «ex ipso» no significa lo mismo que «de ipso»

La expresión *ex ipso* no significa lo mismo que *de ipso*. Pues lo que es de él puede decirse que es por él; mas no todo lo que es por él se dice rectamente que es de él. El cielo y la tierra existen por él, puesto que él los hizo; pero no los hizo de él mismo, porque no son de su misma substancia.

Como si un hombre engendra un hijo y hace una casa: por él es el hijo y por él es la casa; pero el hijo es o sale de él, y la casa es de tierra y de madera. Mas esto último sucede así porque es hombre y no puede hacer cosa alguna de la nada; pero Dios, de quien, por quien y en quien son todas las cosas, no tenía necesidad de materia alguna que él no hubiera hecho, para ayudar a su omnipotencia.

vide, et scito quia non erant, ex quibus nos fecit Dominus Deus[2]. Et illud quod in Psalmo scriptum est: *Ipse dixit, et facta sunt*[3].

Manifestum est, quod non de se ista genuerit, sed in verbo atque imperio fecerit. Quod autem non de se, utique de nihilo. Non enim erat aliud unde faceret, de quo apertissime Apostolus dicit: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*[4].

CAPUT XXVII

Ex ipso et De ipso non idem significare

Ex ipso autem non hoc significat, quod *De ipso*. Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim caelum et terra, quia ipse fecit ea: non autem de ipso, quia non de substantia sua.

Sicut aliquis homo si gignat filium, et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus: sed filius de ipso, domus de terra et ligno. Sed hoc quia homo est, qui non potest aliquid etiam de nihilo facere: Deus autem ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, non opus habebat aliqua materia, quam ipse non fecerat, adiuvari omnipotentiam suam.

[2] Mach. 7,28.
[3] Ps. 148,5
[4] Rom. 11,36.

CAPITULO XXVIII

El pecado no es obra de Dios, sino de la voluntad de los pecadores

Por tanto, cuando oímos decir que *todas las cosas son de él, por él y en él*, debemos entender ciertamente que se refieren a todas las cosas que naturalmente existen. Pues no existen por él los pecados, que no conservan la naturaleza, sino que la vician y corrompen. De muchas maneras atestigua o prueba la Sagrada Escritura que los pecados son obra de la voluntad de los pecadores, especialmente en aquel pasaje en el que dice el Apóstol: *¿Y piensas tú, que condenas a los que eso hacen y, con todo, lo haces tú, que escaparás al juicio de Dios? ¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, te vas atesorando ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras*.

CAPITULO XXIX

Dios no es mancillado por nuestros pecados

No obstante que están en Dios todas las cosas que ha creado, no pueden los que pecan mancillarle a él, de cuya sabiduría se dice: *Se extiende y lo penetra todo a causa de su pureza, y en ella nada hay manchado*.

CAPUT XXVIII

Peccata non ex Deo, sed ex voluntate esse pecantium

Cum autem audimus: *Omnia ex ipso, et per ipsum, et in ipso;* omnes utique naturas intelligere debemus quae naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quae naturam non servant, sed vitiant, quae peccata ex voluntate esse peccantium multis modis sancta Scriptura testatur, praecipue illo loco quo dicit Apostolus: *Existimas autem hoc, o homo qui iudicas eos qui talia agunt, et facis ea, quoniam tu effugies iudicium Dei? An divitias benignitatis et patientiae eius et longanimitatis contemnis, ignorans quoniam patientia Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem cordis tui et cor impoenitens, thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera sua*[1].

CAPUT XXIX

Peccatis nostris Deum non inquinari

Nec tamen, cum in Deo sint universa quae condidit, inquinant eum qui peccant, de cuius sapientia dicitur: *Attingit autem omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit*[1].

[1] Ibid. 2,3-6.
[1] Sap. 7,24.25.

Es necesario, pues, que así como creemos que Dios es incorruptible e inmutable, creamos también, consiguientemente, que no puede ser mancillado.

CAPITULO XXX

Los bienes más imperfectos y terrenos son también obra de Dios

Que también hizo Dios los bienes inferiores, esto es, los terrenos y caducos, lo enseña claramente el Apóstol en aquel pasaje en donde, hablando de los miembros de nuestro cuerpo, dice: *De esta suerte, si un miembro es honrado, todos los otros a una se gozan, y si padece un miembro, todos los miembros padecen con él;* y también dice en el mismo lugar: *Dios ha dispuesto los miembros en el cuerpo, cada uno de ellos como ha querido,* y *Dios dispuso el cuerpo dando mayor decencia al que carecía de ella, a fin de que no hubiera escisiones en el cuerpo, antes todos los miembros se preocupen por igual unos de otros.*

Y todo esto que así ensalza el Apóstol en el modo, en la belleza y en el orden de los miembros de nuestra carne, se halla también en el cuerpo de todos los animales, lo mismo en los más grandes que en los más pequeños; pues la carne pertenece a la categoría de los bienes terrenos y, por consiguiente, a la de los más imperfectos.

Oportet enim, ut sicut Deum incorruptibilem et incommutabilem, ita consequenter etiam incoinquinabilem credamus.

CAPUT XXX

Bona etiam minima et terrena esse a Deo

Quia vero et minima bona, hoc est, terrena atque mortalia ipse fecit, illo Apostoli loco sine dubitatione intelligitur, ubi loquens de membris carnis nostrae: *Quia si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra; et si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra;* etiam hoc ibi ait: *Deus posuit membra, singulum quodque eorum in corpore prout voluit;* et, *Deus temperavit corpus, ei cui deerat maiorem honorem dans, ut non essent scissurae in corpore, sed idem ipsum ut pro invicem sollicita sint membra* [1].

Hoc autem quod sic in modo et specie et ordine membrorum carnis laudat Apostolus, in omnium animalium carne invenis, et maximorum et minimorum; cum omnis caro in bonis terrenis, ac per hoc minimis deputetur.

[1] 1 Cor. 12,26.18.24.25.

CAPITULO XXXI

Corresponde a Dios lo mismo el castigar que el perdonar los pecados

Y así, porque pertenece al juicio divino y no al humano el determinar la cualidad y la cantidad de la pena debida a cualquier culpa, está escrito: *¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!* Y también que por la bondad de Dios son perdonados los pecados a los arrepentidos, lo demuestra suficientemente el hecho de haber sido enviado Jesucristo, el cual murió por nosotros, no en su naturaleza divina, sino en la nuestra, que tomó de la mujer. El Apóstol ensalza en estos términos la bondad de Dios y su amor hacia nosotros: *Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la ira, porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida.*

Y para demostrar que no hay iniquidad en Dios cuando inflige a los pecadores el castigo merecido, dice así: *¿Qué diremos? ¿Es por ventura Dios injusto al castigar en ira?*

Finalmente, con breves palabras advierte en otro lugar que tanto la bondad como la severidad son obra de Dios, diciendo:

CAPUT XXXI

Punire ac donare peccata peraeque ad Deum pertinere

Item quia cuique culpae qualis et quanta debeatur poena, divini iudicii est, non humani, sic scriptum est: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! quam inscrutabilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!* [1] Item quia bonitate Dei donantur peccata conversis, hoc ipsum quod Christus missus est, satis ostendit; qui non in sua natura qua Deus est, sed in nostra quam de femina assumpsit, pro nobis mortuus est: quam Dei bonitatem circa nos et dilectionem sic praedicat Apostolus: *Commendat,* inquit, *suam charitatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est: multo magis nunc iustificati in sanguine ipsius, salvi erimus ab ira per ipsum. Si enim, cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii eius: multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius* [2].

Quia vero etiam cum peccatoribus poena debita redditur, non est iniquitas apud Deum, sic dicit: *Quid dicemus? Numquid iniquus Deus, qui infert iram?* [3]

Uno autem loco et bonitatem et severitatem ab illo esse breviter admonuit, dicens: *Vides ergo bonitatem et severitatem Dei: in eos quidem qui*

[1] Rom. 11,35.
[2] Ibid. 5,8-10.
[3] Ibid. 3,5.

Considera, pues, la bondad y la severidad de Dios: la severidad para con los caídos, para contigo la bondad si permanecieres en la bondad.

CAPITULO XXXII

El mismo poder de hacer daño procede de Dios

De igual manera, porque también el poder de los que hacen daño no procede sino de Dios, dice la Sabiduría: *Por mí reinan los reyes y por mí los tiranos sujetan la tierra.* Y el Apóstol: *No hay potestad sino de Dios.* Y que esto se hace justamente, está confirmado en el libro de Job: *El que hace reinar al hipócrita a causa de la perversidad del pueblo.* Y del pueblo de Israel dice el mismo Dios: *Yo les he dado un rey en mi cólera.*

No es, pues, injusto que se dé a los malvados la potestad de dañar para que se pruebe la paciencia de los buenos y sea castigada la iniquidad de los malos. Y así, por el poder concedido al diablo, fué probado Job para que apareciera justo, y Pedro tentado para que no presumiera de sí, y Pablo sufrió el aguijón de la carne para que no se ensoberbeciese, y Judas condenado para que se ahorcase.

Por tanto, el mismo Dios ha hecho justamente todas estas cosas por el poder que concedió al demonio; sin embargo, no porque hayan sido justamente realizadas, sino por la inicua

ceciderunt, severitatem; in te autem bonitatem, si permanseris in bonitate[4].

CAPUT XXXII

A Deo esse et ipsam nocendi potestatem

Item quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sic scriptum est loquente Sapientia: *Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram*[1]. Dicit et Apostolus: *Non est enim potestas nisi a Deo*[2]. Digne autem fieri, in libro Iob scriptum est: *Qui regnare facit*, inquit, *hominem hypocritam, propter perversitatem populi*[3]. Et de populo Israel dicit Deus: *Dedi eis regem in ira mea*[4].

Iniustum enim non est ut improbis accipientibus nocendi potestatem, et bonorum patientia probetur, et malorum iniquitas puniatur. Nam per potestatem diabolo datam, et Iob probatus est ut iustus appareret[5], et Petrus tentatus ne de se praesumeret[6], et Paulus colaphizatus ne se extolleret[7], et Iudas damnatus ut se suspenderet[8].

Cum ergo per potestatem quam diabolo dedit, omnia iuste ipse Deus fecerit; non tamen pro his iuste factis, sed pro iniqua nocendi voluntate,

4 Ibid. 11,22.
1 Prov. 8,15.
2 Rom. 13,1.
3 Iob 34,30.
4 Os. 13,11.
5 Iob 1 et 2.
6 Mt. 26,31-35.69-75.
7 2 Cor. 12,7.
8 Mt. 27,5.

voluntad de dañar del demonio, es por lo que sufrirá el suplicio eterno al fin de los tiempos, cuando se diga a los impíos que perseveraron en el asentimiento de su maldad: *Id al fuego eterno, que mi Padre ha preparado para el diablo y para sus ángeles.*

CAPITULO XXXIII

Los ángeles malos no fueron pervertidos por Dios, sino por su pecado

Y porque los ángeles rebeldes no fueron creados malos por Dios, sino que se pervirtieron por el pecado, dice así el apóstol San Pedro en su epístola: *Si, pues, Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, reservándolos para el día del juicio.* Con lo que prueba San Pedro que aún les espera la pena del último juicio, de la cual dice el Señor: *Id al fuego eterno, que está preparado para el diablo y sus ángeles.* Aunque ya han recibido en castigo y como cárcel este infierno, es a saber, la región inferior y caliginosa del aire, el cual, sin embargo, como también se llama cielo, no el cielo en que están las estrellas, sino este más bajo, en cuya obscuridad se aglomeran las nubes y vuelan las aves, por lo que también se llama cielo de las nubes y las aves volátiles del cielo, por eso es por lo que el apóstol San Pablo llama *espíritu de maldad en los cielos* a estos mismos inicuos espíritus, que son envidiosos de nuestro bien y contra los cuales peleamos viviendo piadosamente. Para

quae ipsius diaboli fuit, ei reddetur in fine supplicium, cum dicetur impiis qui eius nequitiae consentire perseveraverint: *Ite in ignem aeternum, quem paravit Pater meus diabolo et angelis eius*[9].

CAPUT XXXIII

Angelos malos non a Deo, sed peccando factos esse malos

Quia vero et ipsi mali angeli non a Deo mali sunt conditi, sed peccando facti sunt mali, sic Petrus in Epistola sua dicit: *Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed carceribus caliginis inferi detrudens tradidit in iudicio puniendos servari*[1]. Hinc Petrus ostendit adhuc eis ultimi iudicii poenam deberi, de qua Dominus dicit: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Quamvis iam poenaliter hunc inferum, hoc est, inferiorem caliginosum aerem tanquam carcerem acceperint: qui tamen quoniam et caelum dicitur, non illud caelum in quo sunt sidera, sed hoc inferius cuius caligine nubila conglobantur, et ubi aves volitant; nam et caelum nubilum dicitur, et volatilia caeli appellantur: secundum hoc Apostolus Paulus eosdem iniquos angelos, contra quos nobis invidos pie vivendo pugnamus, *spiritualia nequitiae in caelestibus nominat*[2]. Quod ne de illis superioribus caelis intelligatur,

9 Ibid. 25,41.
1 Petr. 2,4.
2 Eph. 6,12.

que esto no se entienda de los cielos superiores, dice claramente en otra parte: *Conforme al príncipe de la potestad de este aire, que ahora obra sobre los hijos de la infidelidad.*

CAPITULO XXXIV

El pecado no es deseo de una naturaleza mala, sino abandono de otra mejor

Del mismo modo, porque el pecado no es deseo de naturalezas malas, sino abandono o renuncia de otras mejores o más perfectas, se halla escrito así en las Sagradas Escrituras: *Toda criatura de Dios es buena.* Por eso todos los árboles que Dios plantó en el paraíso son ciertamente buenos.

El hombre, por tanto, no apeteció ninguna naturaleza mala cuando tocó al árbol prohibido, sino que cometió una acción mala al dejar lo más perfecto; pues mejor que todas las cosas creadas es el Creador, cuyo mandato no debió ser quebrantado por gustar de lo prohibido, aunque era bueno, porque, abandonado lo más perfecto, se apetecía una cosa buena, que era probada contra el precepto del Creador.

No había plantado, pues, Dios un árbol malo en el paraíso, sino que él mismo, que había prohibido tocarlo, era más perfecto.

aperte alibi dicit: *Secundum principem potestatis aeris huius, qui nunc operatur in filiis diffidentiae*[3].

CAPUT XXXIV

Peccatum non est malae naturae appetitio, sed melioris desertio

Item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum; sic in Scripturis invenitur scriptum: *Omnis creatura Dei bona est*[1]: ac per hoc et omne lignum quod in paradiso Deus plantavit, utique bonum est.

Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam tetigit: sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit. Melior quippe Creator, quam ulla creatura quam condidit: cuius imperium non erat deserendum, ut tangeretur prohibitum, quamvis bonum; quoniam deserto meliore, bonum creaturae appetebatur, quod contra Creatoris imperium tangebatur.

Non itaque Deus arborem malam in paradiso plantaverat; sed ipse erat melior, qui eam tangi prohibebat.

[3] Ibid. 2,2.
[1] Tim. 4,4.

CAPITULO XXXV

El árbol fué prohibido a Adán no porque era malo, sino porque era bueno al hombre estar sometido a Dios

Le había hecho, en efecto, la prohibición con el fin de demostrarle que la naturaleza del alma racional no es ser independiente, sino que debe estar sometida a Dios y conservar por la obediencia el orden de su salvación y no violarlo por la desobediencia.

He ahí por qué al árbol, que prohibió tocar, lo llamó el árbol *del discernimiento del bien y del mal*, para que, cuando el hombre lo tocase contra su prohibición, experimentara la pena del pecado y de este modo conociese la diferencia que existe entre el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia.

CAPITULO XXXVI

Ninguna criatura de Dios es mala, sino que el mal consiste en hacer mal uso de ella

¿Quién, pues, sería tan insipiente que juzgase que debía ser vituperada una criatura colocada por Dios en el mismo paraíso, puesto que ni las espinas ni los abrojos, que la tierra produjo, según la voluntad justiciera de Dios, para hacer más fatigoso el trabajo del pecador, pueden ser rectamente vituperados? Porque tales hierbas tienen también su modo, su belleza y su orden, que no dejará de encontrar muy laudables quien discreta-

CAPUT XXXV

Arbor Adamo vetita, non quia mala, sed quia homini bonum ut subditus sit Deo

Ad hoc enim et prohibuerat, ut ostenderet animae rationalis naturam, non in sua potestate, sed Deo subditam esse debere, et ordinem suae salutis per obedientiam custodire, per inobedientiam corrumpere.

Hinc et arborem quam tangi vetuit, sic appellavit, *dignoscentiae boni et mali*[1]: quia cum eam contra vetitum tetigisset, experiretur poenam peccati, et eo modo dignosceret quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum.

CAPUT XXXVI

Nulla creatura Dei mala, sed ea male uti est malum

Nam quis ita desipiat, ut Dei creaturam, maxime in paradiso plantatam, vituperandam putet; quandoquidem nec ipsae spinae ac tribuli, quos peccatori in labore conterendo secundum Dei iudiciariam voluntatem terra peperit, recte vituperentur? Habent enim et tales herbae modum, et speciem, et ordinem suum, quae quisquis sobrie consideraverit,

[1] Gen 2,9.

mente las considere; pero son cosas malas para aquella naturaleza que era necesario castigar de este modo a causa de su pecado.

Por consiguiente, el pecado no consiste, como ya he dicho antes, en el deseo de una naturaleza mala, sino en el abandono de otra más excelente, de manera que esa misma preferencia es el mal o el pecado y no la naturaleza, de la cual se abusa al pecar.

El pecado, pues, es usar mal del bien. Por eso el Apóstol censura o reprende a los ya condenados por el juicio divino, que *adoraron y sirvieron a la criatura en lugar del Creador*. No condena a la criatura, y el que esto hiciere haría una injuria al Creador; sino que condena a aquellos que abusaron de un bien, renunciando o abandonando otro de orden superior.

CAPITULO XXXVII

Dios convierte en bien el mal de los pecadores

Por lo tanto, si todas las naturalezas conservaran el modo, la belleza y orden que les es propio, el mal no existiría; pero si alguno quisiera abusar de estos bienes, no por eso vencerá a la voluntad de Dios, el cual sabe cómo hacen entrar justamente a los pecadores en el orden universal, de manera que, si ellos por la perversidad de su voluntad abusaran de los bienes de la naturaleza, él por la justicia de su poder sacará bienes de los males, ordenando rectamente con los castigos a los que se desordenaron con los pecados.

laudanda reperiet: sed ei naturae ista mala sunt, quam peccati merito sic coerceri oportebat.

Non est ergo, ut dixi, peccatum malae naturae appetitio, sed melioris desertio; et ideo factum ipsum malum est, non illa natura qua male utitur peccans.

Malum est enim male uti bono. Unde Apostolus damnatos quosdam divino iudicio reprehendit, qui *coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori*[1]. Neque enim creaturam reprehendit; quod qui fecerit, Creatori facit iniuriam: sed eos qui male usi sunt bono, meliore deserto.

CAPUT XXXVII

Malis peccantium Deus bene utitur

Proinde si custodiant omnes naturae modum, et speciem, et ordinem proprium, nullum erit malum: si autem his bonis quisque male uti voluerit, nec sic vincit voluntatem Dei, qui etiam iniustos iuste ordinare novit; ut si ipsi per iniquitatem voluntatis suae male usi fuerint bonis illius, ille per iustitiam potestatis suae bene utatur malis ipsorum, recte ordinans in poenis, qui se perverse ordinaverint in peccatis.

[1] Rom. 1,25.

CAPITULO XXXVIII

El fuego eterno, que atormenta a los impíos, no es un mal

Pues ni el mismo fuego eterno, que ha de atormentar a los réprobos, es de por sí una naturaleza mala, porque tiene también su modo, su belleza y su orden, y no ha sido depravado por ninguna iniquidad. Pero el tormento es un mal para los condenados, que lo han merecido por sus pecados. La misma luz atormenta a los que tienen los ojos enfermos, y no es una naturaleza mala.

CAPITULO XXXIX

Dícese que el fuego es eterno, no con la eternidad de Dios, sino porque no tiene fin

El fuego es eterno, pero no del mismo modo que lo es Dios; pues aun cuando no acabará nunca, tuvo, sin embargo, principio, y Dios no lo ha tenido. Además, su naturaleza está sometida al cambio, no obstante haber sido destinado a servir de castigo perpetuo a los pecadores. La verdadera eternidad es la verdadera inmortalidad, o sea, la suma inmutabilidad, que es un atributo exclusivo de Dios, el cual es absoluta y esencialmente inmutable.

Una cosa es no cambiar, a pesar de la posibilidad de mutación, y otra muy distinta el no poder cambiar. Así se dice de un hombre que es bueno, aunque no lo es con la bondad de Dios, del cual se ha dicho: *Nadie es bueno, sino sólo Dios*. Se

CAPUT XXXVIII

Ignis aeternus malos crucians non malus

Nam nec ipse ignis aeternus, qui cruciaturus est impios, mala natura est, habens modum et speciem et ordinem suum, nulla iniquitate depravatum: sed cruciatus est damnatis malus, quorum peccatis est debitus. Neque enim et lux ista, quia lippos cruciat, mala natura est.

CAPUT XXXIX

Aeternus ignis dicitur, non sicut Deus, sed quia sine fine

Aeternus autem ignis, non sicut Deus aeternus, quod etsi sine fine sit, non est tamen sine initio; Deus autem etiam sine initio est. Deinde quia licet perpetuus peccatorum suppliciis adhibeatur, mutabilis tamen natura est. Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas; hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest.

Aliud est enim non mutari, cum possit mutari; aliud autem prorsus non posse mutari. Sicut ergo dicitur homo bonus, non tamen sicut Deus, de quo dictum est: *Nemo bonus nisi unus Deus*[1]; et sicut dicitur anima

[1] Mc. 10,18.

dice que nuestra alma es inmortal, pero no como lo es Dios, de quien está escrito: *El único que tiene inmortalidad.* También se dice que el hombre es sabio; mas no lo es como Dios, de quien se dice: *Al Dios sólo sabio.* Igualmente se dice que el fuego del infierno es eterno, no como lo es Dios, cuya inmortalidad es la verdadera eternidad.

CAPITULO XL

NADA PUEDE PERJUDICAR A DIOS NI A NINGUNA CRIATURA SIN LA JUSTA ORDENACIÓN

Siendo esto así, la fe católica y la verdad bien entendida proclaman o enseñan que nadie puede perjudicar a la naturaleza de Dios, que la naturaleza de Dios no infiere daño injusto a nadie y que no permite que ninguna injusticia quede sin castigo. Como dice el Apóstol: *El que hace injusticia, recibirá lo que hizo injustamente, porque en Dios no hay acepción de personas.*

CAPITULO XLI

BIENES QUE LOS MANIQUEOS ATRIBUYEN A LA NATURALEZA DEL MAL Y MALES QUE ATRIBUYEN A LA NATURALEZA DEL BIEN

Si los maniqueos se decidieran a reflexionar sobre estas consideraciones sin dejarse influir por el nefasto prejuicio de justificar su error y tuvieran presente el temor de Dios, cesarían

immortalis, non tamen sicut Deus, de quo dictum est: *Qui solus habet immortalitatem*[2]; et sicut dicitur homo sapiens, non tamen sicut Deus, de quo dictum est: *Soli sapienti Deo*[3]: sic dicitur ignis aeternus, non tamen sicut Deus, cuius solius immortalitas ipsa est vera aeternitas.

CAPUT XL

NEC DEO NOCERI POTEST NEC ALII, NISI DEI IUSTA ORDINATIONE

Quae cum ita sint secundum catholicam fidem et sanam doctrinam, et intelligentibus perspicuam veritatem, nec naturae Dei nocere potest quisquam, nec natura Dei nocere iniuste cuiquam, vel nocere impune patitur quemquam. *Qui enim nocet,* ait Apostolus, *recipiet id quod nocuit; et non est personarum acceptio apud Deum*[1].

CAPUT XLI

QUANTA BONA MANICHAEI PONANT IN NATURA MALI, ET QUANTA MALA IN NATURA BONI

Quod Manichaei si vellent sine pernicioso studio defendendi erroris sui, et cum Dei timore cogitare; non scelestissime blasphemarent inducendo duas naturas, unam bonam quam dicunt Deum, alteram malam

[2] 1 Tim. 6,16.
[3] Rom. 16,27.
[1] Col. 3,25.

en sus impías blasfemias y no defenderían ni enseñarían que hay dos naturalezas: una buena, a la cual llaman Dios, y otra mala, que Dios no ha creado. Es tan grande su error, su delirio y, más propiamente, su locura, que no ven que en lo que ellos llaman la naturaleza del sumo mal suponen al mismo tiempo muchos bienes, como son: la vida, el poder, la salud, la memoria, la inteligencia, la templanza, la fuerza, la riqueza, el sentimiento, la luz, la dulzura, la medida, el número, la paz, el modo, la belleza y el orden. Y, al contrario, en lo que llaman el sumo o soberano Bien suponen innumerables males: la muerte, la enfermedad, el olvido, la locura, la perturbación, la impotencia, la pobreza, la necedad, la ceguera, el dolor, la iniquidad, el deshonor, la guerra, la destemplanza, la deformidad, la perversidad.

Y así sostienen que los príncipes de las tinieblas vivieron en su pura naturaleza y que en su reino disfrutaron de salud, de memoria y de inteligencia, porque, según su opinión, el príncipe de las tinieblas pronunció alguna vez un discurso de tal índole, que sin la ayuda de una gran memoria y de una gran inteligencia ni él hubiera podido declamarlo ni sus oyentes comprenderlo. Y añaden que existía en ellos una concordia perfecta entre las almas y los cuerpos; que reinaron por el esplendor del poder; que poseyeron inmensas riquezas y que tenían ojos dotados de gran perspicacia, con los que alcanzaban a ver a mucha distancia, aunque necesitaban la luz para poder ver, y por eso recibieron el nombre de luminares; y, finalmente, que disfrutaron de la dulzura de todo placer y que tenían miembros limitados y habitaciones fijas.

Es preciso admitir también que allí debía existir alguna

quam non fecerit Deus: ita errantes, ita delirantes, imo vero ita insanientes, ut non videant, et in eo quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona, ubi ponunt vitam, potentiam, salutem, memoriam, intellectum, temperiem, virtutem, copiam, sensum, lumen, suavitatem, mensuras, numeros, pacem, modum, speciem, ordinem; in eo autem quod dicunt summum bonum, tanta mala, mortem, aegritudinem, oblivionem, insipientiam, perturbationem, impotentiam, egestatem, stoliditatem, caecitatem, dolorem, iniquitatem, dedecus, bellum, immoderationem, deformitatem, perversitatem.

Principes enim tenebrarum et vixisse in sua natura dicunt, et in suo regno salvos fuisse, et meminisse, et intellexisse. Sic enim concionatum illi dicunt principem tenebrarum, ut neque ipse talia dicere, neque ab eis quibus dicebat audiri sine memoria et intellectu potuisset: et habuisse temperiem animo et corpori suo congruam, et virtute potentiae regnasse, et copias elementorum suorum ac fecunditates habuisse, et sensisse se invicem ac sibi vicinum lumen, et oculos habuisse, quibus illud longe conspicerent; qui utique oculi sine aliquo lumine lumen videre non poterant, unde recte etiam lumina nominantur: et suavitate suae voluptatis esse perfruitos, et dimensis membris atque habitationibus determinatos fuisse.

Nisi autem etiam qualiscumque pulchritudo ibi fuisset, nec amarent

belleza, porque, de otro modo, no se hubieran apasionado amorosamente por sus matrimonios ni sus cuerpos hubieran conservado la proporción armoniosa de los miembros. Si esto no hubiera existido, no era posible que se hubiera realizado lo que ellos suponen en sus locos desvaríos.

También era necesaria allí la paz, porque, de no ser así, no hubieran obedecido a su jefe o príncipe.

Y, finalmente, si no hubiera habido allí algún modo, no hubieran hecho más que comer o beber, o perseguir cruelmente, o cualquier otra cosa fuera de toda sociedad. Ni los que esto hacían hubieran tenido una forma determinada si no hubiera existido allí un cierto modo. Ahora bien, ellos se expresan de tal manera, que no pueden negar que pusieron sus acciones conforme a modos convenientes.

Debía haber allí alguna belleza, porque sin ella ninguna cualidad natural podría existir.

Y debía haber algún orden, porque sin él no sería posible que unos mandaran y otros obedecieran, ni los seres vivirían en armonía con sus elementos respectivos, ni, finalmente, habría conveniencia en la disposición de los miembros para que pudieran hacer lo que éstos nos cuentan.

En cuanto a la naturaleza de Dios, si no la suponen muerta, ¿qué es lo que ellos opinan que resucita Jesucristo? Si no la suponen enferma, ¿qué es lo que cura Jesucristo? Si no la suponen olvidada, ¿qué es lo que recuerda? Si no la suponen ignorante, ¿qué es lo que enseña? Si no la suponen desordenada, ¿qué es lo que reintegra? Si no está vencida y cautiva, ¿qué es lo que pone en libertad? Si no está necesitada, ¿a quién socorre? Si no ha perdido su energía, ¿qué es lo que robustece? Si no está ciega, ¿qué es lo que ilumina? Si no la atormenta el dolor, ¿qué es lo que recrea con el gozo? Si no es

coniugia sua, nec partium congruentia corpora eorum constarent: quod ubi non fuerit, non possunt ea fieri quae ibi facta esse delirant.

Et nisi pax aliqua ibi esset, principi suo non obedirent.

Nisi modus ibi esset, nihil aliud agerent, quam comederent, aut biberent, aut saevirent, aut quodlibet aliud sine aliqua societate: quanquam nec ipsi qui hoc agebant, formis suis determinati essent, nisi modus ibi esset: nunc vero talia dicunt eos egisse, ut in omnibus actionibus suis modos sibi congruos habuisse negare non possint.

Si autem species ibi non fuisset, nulla ibi qualitas naturalis subsisteret.

Si nullus ordo ibi fuisset, non alii dominarentur, alii subderentur, non in suis elementis congruenter viverent, non denique suis locis haberent membra disposita, ut illa omnia quae vana isti fabulantur, agere possent.

Dei autem naturam si non mortuam dicunt, quid secundum eorum vanitatem suscitat Christus? Si non dicunt aegram, quid curat? Si non dicunt oblitam, quid commemorat? Si non dicunt insipientem, quid docet? Si non dicunt perturbatam, quid redintegrat? Si non victa et capta est, quid liberat? Si non eget, cui subvenit? Si non amisit sensum, quid

inicua, ¿qué es lo que corrige por medio de preceptos? Si no está mancillada, ¿qué es lo que purifica? Si no está en guerra, ¿a quién promete la paz? Si no está desenfrenada, ¿a quién impone la moderación de la ley? Si no está deformada, ¿qué es lo que reforma? Si no está pervertida, ¿qué es lo que corrige?

Tales son los bienes que Jesucristo reporta no a esta naturaleza creada por Dios y depravada por el pecado del libre albedrío, sino a la naturaleza, a la substancia misma de Dios, que es el mismo Dios.

CAPITULO XLII

Blasfemias de los maniqueos contra la naturaleza de Dios

¿A qué podrían compararse todas estas blasfemias? No es posible ninguna comparación si se analizan los errores de otras sectas, aun las más perversas. Y si examinamos este error maniqueo desde otro punto de vista que no hemos considerado todavía, descubriremos que estas blasfemias contra la naturaleza de Dios implican otro carácter más execrable y de mayor ignominia.

Sostienen, en efecto, que algunas almas, formadas de la misma substancia y de la misma naturaleza de Dios y que no habían pecado libremente, sino que fueron vencidas y subyugadas por la raza de las tinieblas, que llaman naturaleza del mal, contra la cual descendieron a combatir, no voluntariamente, sino por imperioso mandato de su padre, sostienen,

vegetat? Si non est excaecata, quid illuminat? Si non est in dolore, quid recreat? Si non est iniqua, quid per praecepta corrigit? Si non est dedecorata, quid mundat? Si non est in bello, cui promittit pacem? Si non est immoderata, cui modum legis imponit? Si non est deformis, quid reformat? Si non est perversa, quid emendat?

Omnia enim haec a Christo, non illi rei praestari dicunt, quae facta est a Deo, et arbitrio proprio peccando depravata; sed ipsi naturae; ipsi substantiae Dei, quae hoc est quod Deus.

CAPUT XLII

Manichaeorum de Dei natura blasphemiae

Quid istis blasphemiis comparari potest? Nihil omnino, sed si aliarum perversarum sectarum considerentur errores: si autem iste sibi error ex parte altera, de qua nondum diximus, comparetur, adhuc etiam multo peius et exsecrabilius in Dei naturam blasphemare convincitur.

Dicunt enim etiam nonnullas animas, quas volunt esse de substantia Dei et eiusdem omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed a gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, ad quam debellandam non ultro, sed patris imperio descenderunt, superatae et oppressae sint, affigi in aeternum globo horribili tenebrarum. Ita secundum eorum sacrilega vaniloquia, Deus se ipsum in quadam parte a magno malo libe-

digo, que esas almas son eternamente atormentadas en el horrible globo de las tinieblas.

¡Oh nefanda e inaudita osadía para creer, decir y divulgar de Dios tan horrenda doctrina! Y pretendiendo defender estos absurdos, se precipitan ciegamente en afirmaciones más criminales y sostienen que es la mezcla de la naturaleza mala la que hace que la naturaleza de Dios, que es esencialmente buena, sufra o padezca grandes males, pues por sí misma no puede y nunca hubiera podido sufrirlos.

Según esto, la naturaleza incorruptible ha de ser alabada solamente porque no puede inferirse daño a sí misma y no porque no pueda ser perjudicada por otra naturaleza.

Además, si la naturaleza de las tinieblas ha dañado a la naturaleza de Dios y la naturaleza de Dios a la de las tinieblas, síguese que hay dos naturalezas malas que se damnificaron mutuamente, siendo de mejor condición la de las tinieblas, porque, si fué nociva, no lo fué intencionadamente; pues no quiso dañar, sino gozar del bien de Dios. Al contrario, Dios intentó destruirla y aniquilarla, como lo afirma clarísimamente Manés en la carta de su ruinoso *Fundamento*. Olvidado de lo que poco antes había enseñado, a saber: *De tal manera estaba constituido su imperio sobre la tierra, llena de luz y bienandanza, que nadie ni nada podría conmoverlo y destruirlo*, añade en seguida: *El Padre de la luz bienaventurada, previendo la inmensa ruina que había de surgir del profundo seno de las tinieblas para atentar contra su reino feliz, comprendió la necesidad de oponerles una potencia divina que fuera capaz de superar y destruir la raza de las tinieblas, para que, extinguida esta raza, los habitantes de la luz pudieran disfrutar de un reposo eterno.*

He ahí cómo temió Dios la caída y la destrucción de su imperio. Pero ¿no estaba fundado sobre una tierra llena de luz y felicidad, de tal modo que nada podría conmoverlo y destruirlo? Y he ahí cómo, instigado por el temor, quiso dañar a la gente vecina, pretendiendo vencerla y aniquilarla para preparar a los moradores de la luz un descanso y quietud eternos. ¿Por qué no añadió: «y una eterna esclavitud»? ¿Acaso no eran moradores de la luz aquellas almas que encadenó por toda la eternidad en el abismo de las tinieblas, y de las cuales dice abiertamente que *sufrieron la separación de su primitiva y luminosa naturaleza?* De esta manera se ve obligado a confesar, sin querer, que pecaron por su libre voluntad, él, que no quiere admitir el pecado sino afirmando la necesidad de una naturaleza contraria, y sin saber lo que dice y como si estuviera encerrado en el mismo globo tenebroso que inventó, busca el medio de salir de él y no lo encuentra.

Pero enseñe lo que le parezca a los míseros embaucados que le honran y veneran con mayor respeto y mayor devoción que a Jesucristo para que pueda venderles por el bajo precio de esos honores tan largas y sacrílegas ficciones. Afirme lo que le plazca, encierre en ese globo como en una cárcel a toda la raza de las tinieblas y coloque fuera de él la naturaleza humana, a la cual prometía, después de aniquilar al enemigo, una tranquilidad perpetua.

He ahí que es mayor el castigo de la luz que el de las tinieblas, mayor el castigo de la naturaleza divina que el de la raza enemiga, porque ésta, aunque está sumida en las tinie-

ravit, et rursus se ipsum in quadam parte damnavit, quam liberare ab hoste non potuit, et tanquam de ipso hoste devicto insuper triumphavit.

O scelestam et incredibilem audaciam, talia de Deo credendi, talia loquendi, talia praedicandi! Quod cum defendere conantur, ut in peiora irruant clausis oculis, dicunt malae naturae commixtionem facere ista, ut bona Dei natura tanta mala patiatur: nam ipsam apud se ipsam nihil horum pati potuisse vel posse.

Quasi inde laudanda sit natura incorruptibilis, quia ipsa sibi non nocet, et non quia nihil ei noceri ab aliquo potest.

Deinde si natura tenebrarum nocuit naturae Dei, et natura Dei nocuit naturae tenebrarum; duo ergo mala sunt quae sibi invicem nocuerunt, et meliore animo fuit gens tenebrarum, quia et si nocuit, nolens nocuit: neque enim nocere, sed frui voluit bono Dei. Deus autem illam exstinguere voluit, sicut Manichaeus apertissime in epistola ruinosi sui Fundamenti delirat. Oblitus enim quod paulo ante dixerat: *Ita autem fundata sunt eiusdem splendidissima regna supra lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam aut moveri, aut concuti possint;* postea dixit: *Lucis vero beatissimae Pater, sciens labem magnam ac vastitatem quae ex tenebris surgeret, adversus sua sancta impendere saecula, nisi aliquod eximium ac praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simul ac destruat stirpem tenebrarum, qua exstincta perpetua quies lucis incolis pararetur.*

Ecce timuit labem ac vastitatem impendentem saeculis suis. Certe sic erant fundata super lucidam et beatam terram, ut a nullo unquam moveri aut concuti possent? Ecce a timore nocere voluit vicinae genti, quam destruere et exstinguere conatus est, ut perpetua quies lucis incolis pararetur. Quare non addidit: Et perpetuum vinculum? An illae animae quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit, quod *errare se a priore lucida sua natura passae sint?* ubi et nolens coactus est dicere, libera eas voluntate peccasse, qui non vult peccatum ponere nisi in necessitate naturae contrariae: ubique nesciens quid loquatur, et tanquam ipse iam inclusus sit in tenebrarum globo quem finxit, quaerens qua exeat, et non inveniens.

Sed dicat quod vult seductis et miseris, a quibus multo amplius quam Christus honoratur, ut hoc pretio tam longas et tam sacrilegas eis fabulas vendat. Dicat quod vult, includat in globo tanquam in carcere gentem tenebrarum, et forinsecus affigat naturam lucis, cui de hoste exstincto quietem perpetuam promittebat.

Ecce peior est poena lucis quam tenebrarum, peior est poena divinae naturae quam gentis adversae. Illa quippe etsi in tenebris intus est, ad naturam eius pertinet in tenebris habitare: animae autem quae hoc sunt

blas, es propio de su naturaleza habitar en ellas; mas las almas, que fueron formadas de la misma substancia de Dios, no podrán ser recibidas en aquel reino pacífico, como él lo califica, y así serán alejadas de la vida y de la libertad de la luz santa y serán colocadas en el ya citado horrible globo, en donde, como él dice, estas almas *se unirán a aquellas cosas que amaron, abandonadas en el mismo globo de tinieblas, a que ellas se hicieron acreedoras por sus propios méritos.*

¿Acaso carece la voluntad de libre albedrío? Mirad cómo, a semejanza de un demente, ignora lo que dice, y, afirmando cosas contrarias, se hace a sí mismo una guerra más cruel que la que declara a Dios la raza de las tinieblas.

Además, si las almas de la luz son condenadas porque amaron las tinieblas, injustamente es condenada la raza de las tinieblas, que amó la luz. Y, ciertamente, los habitantes de las tinieblas amaron la luz desde el principio y quisieron no apagarla, sino poseerla, aunque violentamente; mas la naturaleza de la luz pretendió extinguir las tinieblas en la lucha y las amó después de ser vencida.

Escoged lo que os plazca: o amó las tinieblas impulsada por la necesidad o por su libre voluntad. Si lo hizo por necesidad, ¿por qué se la condena? Si por su libre voluntad, ¿por qué se atribuye a la naturaleza de Dios una iniquidad tan grande? Si la naturaleza de Dios fué obligada a amar las tinieblas, síguese que no venció, sino que fué vencida. Si las amó de buen grado o libremente, ¿por qué dudan estos infelices atribuir la voluntad de pecar a la naturaleza, que Dios hizo de la nada, para no atribuírsela a la luz que engendró de sí mismo?

quod Deus, non poterunt recipi, sicut dicit, in regna illa pacifica, et a vita ac libertate sanctae lucis alienabuntur, et configentur in praedicto horribili globo: unde *et adhaerebunt*, inquit, *iis rebus animae eaedem quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirentes.*

Certe non est liberum voluntatis arbitrium? Videte quomodo insaniens quid dicat ignorat, et contraria sibi loquendo peius bellum contra se gerit, quam contra deum ipsius gentis tenebrarum.

Deinde si propterea damnantur animae lucis, quia dilexerunt tenebras; iniuste damnatur gens tenebrarum, quae lucem dilexit. Et gens quidem tenebrarum lucem ab initio dilexit, quam etsi violenter, tamen possidere voluit, non exstinguere: lucis autem natura in bello tenebras exstinguere voluit, eas ergo victa dilexit.

Quod vultis eligite: utrum necessitate compulsa ut diligeret tenebras, an voluntate seducta. Si necessitate, quare damnatur? si voluntate, quare Dei natura in tanta iniquitate deprehenditur? Si necessitate Dei natura coacta est diligere tenebras, victa est ergo, non vicit: si voluntate, quid iam miseri dubitant peccandi voluntatem tribuere naturae quam Deus ex nihilo fecit, ne tribuant eam luci quam genuit?

CAPITULO XLIII

Los maniqueos suponen males en la naturaleza de Dios antes de mezclarse con el mal

¿Y a qué insistir más, si demostramos también que, antes de que se mezclara con el mal—mezcla ficticia en la que ellos tan locamente creyeron—, existían ya grandes males en esa misma naturaleza que llaman naturaleza de luz? ¿Qué puede añadirse a estas blasfemias? Puesto que en ella existía, antes de que luchase, una dura e inevitable necesidad de combatir, y esa necesidad es ya un gran mal antes de que el mal se mezclara con el bien, expliquen cómo pudo suceder esto, cuando todavía no se había realizado la mixtura. Y si no existía tal necesidad de luchar, dedúcese que la lucha fué voluntaria; mas en este caso, ¿de dónde se originó tan grande mal que el mismo Dios quisiera perjudicar a su naturaleza, que el enemigo no podía dañar, enviándola para mezclarla cruelmente, purificarla torpemente y condenarla inicuamente?

He aquí el gran mal de una perniciosa, dañosa y cruelísima voluntad, antes de que se mezclara con ella mal alguno proveniente de la raza adversaria.

¿Ignoraba Dios por ventura lo que había de suceder a sus miembros, que llegarían a amar las tinieblas, haciéndose así enemigos de la luz santa, como Manés afirmó, es decir, no solamente enemigos de su Dios, sino también de su Padre, del cual habían salido? Pero ¿cómo es posible que se diera en Dios este mal tan grande de ignorancia antes de que ningún mal de la raza enemiga se mezclara con su naturaleza? Y si

CAPUT XLIII

Mala ante mali commixtionem multa tribui naturae Dei a Manichalis

Quid, si etiam ostendimus, ante commixtionem mali, quam fabulose confictam dementissime crediderunt, in ipsa lucis natura, quam dicunt, magna mala fuisse? quid ad istas blasphemias addi posse videbitur? Illic enim fuit antequam pugnaretur, dura et inevitabilis pugnandi necessitas: ecce iam magnum malum antequam bono misceretur malum: dicant hoc unde, cum adhuc nulla esset facta commixtio. Si autem necessitas non erat, voluntas ergo erat: unde et hoc tam magnum malum, ut Deus ipse naturae suae nocere vellet cui noceri ab hoste non poterat, mittendo eam crudeliter miscendam, turpiter purgandam, inique damnandam?

Ecce quantum malum perniciosae et noxiae et immanissimae voluntatis, antequam ullum malum de gente contraria misceretur.

An forte nesciebat hoc eventurum membris suis, ut diligerent tenebras et inimicae existerent sanctae luci, sicut ipse dicit, hoc est, non tantum Deo suo, sed etiam Patri de quo erant? Unde ergo hoc in Deo tam magnum ignorantiae malum, antequam ullum de gente contraria misceretur malum? Si autem hoc futurum sciebat, aut sempiterna in

conocía que se realizaría este mal, o había en él una crueldad eterna, si no se dolía de la futura contaminación y condenación de su naturaleza, o vivía en continua aflicción, si se compadecía. Mas ¿de dónde procedía este mal tan grande de vuestro sumo Bien antes de la mezcla con vuestro sumo Mal?

Ciertamente que, si la parte de la misma naturaleza divina, que se condena a vivir eternamente esclavizada en aquel globo, no sabía que le amenazaba este mal, también así se daría en la naturaleza de Dios eterna ignorancia; y si lo sabía, era eterna su aflicción o miseria. En uno y en otro caso, ¿de dónde provenía a Dios este mal tan grande, antes de que ningún mal de la raza enemiga se mezclara con él?

¿Acaso se complacía Dios con el gozo de una inmensa caridad, porque por medio de su castigo se preparaba un eterno descanso a los demás moradores de la luz? Quien comprenda lo absurdo de semejante afirmación, anatematícela. Si al menos obrara de este modo para no hacerse ella enemiga de la luz, quizá pudiera ser alabada, no como naturaleza divina, sino como se elogiaría a un hombre que quisiera padecer algún mal por el bien de su patria, mal que evidentemente sería temporal y no eterno. Pero ellos dicen que es eterna la sujeción no de una naturaleza cualquiera, sino de la naturaleza divina, en el abismo de las tinieblas. Y, en verdad, si la naturaleza de Dios se alegraba de llegar a amar las tinieblas y hacerse enemiga de la luz santa, su gozo es el más inicuo, execrable e inefablemente sacrílego.

Mas ¿de dónde podría provenir este mal tan cruel y horrendo antes de que ningún mal causado por la raza adversaria se mezclara con la naturaleza divina? ¿Quién tolerará necedad tan perversa e impía cual es atribuir bienes tan excelentes al sumo Mal y males tan grandes al sumo Bien, que es Dios?

CAPITULO XLIV

Increíbles torpezas imputadas a Dios por Manés

Es horrible exponer las torpezas tan sacrílegas e inauditas que les enseña este error, el más nefando, aunque no les convence, acerca de la parte de la naturaleza de Dios, de la que dicen que se halla mezclada en todas las cosas, en los cielos, en la tierra, en todos los cuerpos, secos y húmedos; en todas las semillas de los árboles, de las hierbas, de los hombres y de los animales; pero que no está presente, como decimos nosotros de Dios, por la potencia de su divinidad sin ningún otro vínculo para gobernar y regir todas las cosas puramente, firmemente, incorruptiblemente, sino que se halla ligada, oprimida y mancillada, y que ha de ser desligada, libertada y purificada no sólo mediante el curso del sol y de la luna y por las fuerzas de la luz, sino también por los méritos de sus elegidos.

Pues dicen que las fuerzas o energías luminosas se transforman en jóvenes hermosos y se colocan frente a las mujeres de la raza de las tinieblas, y que esas mismas energías se transforman en bellas mujeres y colocan frente a los varones de la misma raza de las tinieblas para que por su hermosura se excite y encienda la deshonestísima libídine de los príncipes de las tinieblas y de ese modo la substancia vital, es decir, la naturaleza de Dios, a la que suponen aprisionada en sus cuer-

illo erat crudelitas, si de suae naturae futura contaminatione et damnatione nihil dolebat; aut sempiterna miseria, si dolebat: unde et hoc tantum malum summi boni vestri ante ullam commixtionem summi mali vestri?

Ipsa certe particula naturae ipsius, quae in illius globi aeterno vinculo configitur, si hoc sibi imminere nesciebat, etiam sic erat in natura Dei sempiterna ignorantia; si autem sciebat, sempiterna miseria: unde hoc tantum malum, antequam ullum de gente contraria misceretur malum?

An forte magna charitate gaudebat, quia per eius poenam perpetua quies caeteris lucis incolis parabatur? Hoc quam nefas sit dicere qui videt, anathemet. Sed si hoc saltem ita faceret, ut ipsa luci inimica non fieret, posset fortasse non tanquam Dei natura, sed tanquam aliquis homo laudari, qui pro patria sua vellet mali aliquid pati, quod quidem malum ad tempus posset esse, non in aeternum: nunc vero et illam in globo tenebrarum confixionem dicunt aeternam, et non cuiusque rei, sed naturae Dei; et utique iniquissimum et exsecrabile et ineffabiliter sacrilegum gaudium erat, si Dei natura gaudebat se tenebras dilecturam, et luci sanctae inimicam futuram.

Unde hoc tam immane et scelestum malum, antequam ullum ex gente contraria misceretur malum? Quis tam perversam et tam impiam ferat insaniam, summo malo tribuere tanta bona, et summo bono, quod Deus est, tanta mala?

CAPUT XLIV

Turpitudines incredibiles a Manichaeo excogitatae in Deo

Iam vero quod ipsam partem naturae Dei dicunt ubique permixtam in caelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus, siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium: non potentia divinitatis sine ullo nexu incoinquinabiliter, inviolabiliter, incorruptibiliter omnibus rebus administrandis regendisque praesentem, quod nos de Deo dicimus; sed ligatam, oppressam, pollutam, quam solvi, liberari, purgarique dicunt, non solum per discursum solis et lunae, et virtutes lucis, verum etiam per Electos suos: hoc genus nefandissimi erroris quam sacrilegas et incredibiles turpidines eis suadeat, etiamsi non persuadeat, horribile est dicere.

Dicunt enim virtutes lucis transfigurari in masculos pulchros, et opponi feminis gentis tenebrarum; et easdem rursus virtutes lucis transfigurari in feminas pulchras, et opponi masculis gentis tenebrarum; ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum, et eo modo vitalis substantia, hoc est, Dei natura, quam di-

pos, huya de los miembros, aflojados por la concupiscencia, y, recogida y purificada, se vea libre.

Esto leen los infelices maniqueos, esto dicen, oyen y creen, y esto es lo que consta en el libro VII de su *Tesoro*, como llaman a cierto escrito de Manés, en el cual figuran estas blasfemias: «Tunc beatus ille Pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibus, quae in singulis caelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere iubet generi adverso feminarum, partim virginum lucidarum forma generi contrario masculorum; sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingenitam sibi letalem et spurcissimam concupiscentiam facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis quae apparent mancipari, hocque modo dissolvi. Sciatis autem hunc eumdem nostrum beatum Patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem. Harum vero virtutum divinarum, quae ad instar coniugii contra inferna genera statuuntur, quaeque alacritate ac facilitate id quod cogitaverint, momento eodem efficiunt, plenae sunt lucidae naves. Itaque cum ratio poposcerit ut masculis appareant eaedem sanctae virtutes, illico etiam suam

cunt in eorum corporibus ligatam teneri, ex eorum membris per ipsam concupiscentiam relaxatis, soluta fugiat, et suscepta vel purgata liberetur.

Hoc infelices legunt, hoc dicunt, hoc audiunt, hoc credunt, hoc in libro septimo *Thesauri* eorum (sic enim appellant scripturam quamdam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt) ita positum est: «Tunc beatus ille Pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula seu magnitudines, pro insita sibi clementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibus, quae in singulis caelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere iubet generi adverso feminarum, partim virginum lucidarum forma generi contrario masculorum: sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingenitam sibi letalem et spurcissimam concupiscentiam facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis quae apparent mancipari, hocque modo dissolvi. Sciatis autem hunc eumdem nostrum beatum Patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem. Harum vero virtutum divinarum, quae ad instar coniugii contra inferna genera statuuntur, quaeque alacritate ac facilitate id quod cogitaverint, momento eodem effi-

effigiem virginum pulcherrimarum habitu demonstrant. Rursus cum ad feminas ventum fuerit, postponentes species virginum, puerorum investium speciem ostendunt. Hoc autem visu decoro illarum ardor et concupiscentia crescit, atque hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur, vivaque anima quae eorumdem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur; ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad vectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum apparent contrariis potestatibus, quae in caelis degunt, quaeque igneam habent naturam; atque ex isto aspectu decoro, vitae pars quae in earumdem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum natura frigida est atque humida, quaeque in caelis ordinatae sunt. Et quidem his quae feminae sunt, in ipsis forma puerorum apparet: masculis vero, virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum, humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur, atque id quod in ipsis est vitale

ciunt, plenae sunt lucidae naves. Itaque cum ratio poposcerit ut masculis appareant eaedem sanctae virtutes, illico etiam suam effigiem virginum pulcherrimarum habitu demonstrant. Rursus cum ad feminas ventum fuerit, postponentes species virginum, puerorum investium speciem ostendunt. Hoc autem visu decoro illarum ardor et concupiscentia crescit, atque hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur, vivaque anima quae eorumdem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur; ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad vectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum apparent contrariis potestatibus, quae in caelis degunt, quaeque igneam habent naturam; atque ex isto aspectu decoro, vitae pars quae in earumdem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum natura frigida est atque humida, quaeque in caelis ordinatae sunt. Et quidem his quae feminae sunt, in ipsis forma puerorum apparet: masculis vero, virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum, humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur, atque id quod in ipsis est vitale fugit: quod vero resederit,

fugit: quod vero resederit, laxatum deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur»[1].

¿Quién tolerará esto? ¿Quién creerá no ya que sea así, sino que se hayan dicho tales cosas? Y he aquí que hay quienes temen anatematizar a Manés, que enseña semejantes impiedades, y no temen creer que Dios haya hecho y soportado estas cosas.

CAPITULO XLV

Algunas nefandas torpezas atribuidas con razón a los maniqueos

Aseguran los maniqueos que esa misma parte de la naturaleza de Dios que está mezclada con el mal se purifica por medio de los elegidos, cuando comen y beben, porque dicen que está sujeta y unida a todos los alimentos y, al tomarlos en la comida y en la bebida para el sostenimiento del cuerpo, como si los elegidos fueran santos, por medio de su santidad es desatada, señalada y libertada.

No advierten estos infelices que no sin razón se les atribuye a ellos lo que en vano tratan de negar, mientras no condenen sus libros y dejen de ser maniqueos. Porque si, como afirman, en todas las semillas está ligada y encerrada una parte de la naturaleza de Dios y es purificada por los elegidos cuando comen, ¿quién no creerá fundadamente que ellos hacen lo mismo

laxatum deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur».

Quis hoc ferat? quis hoc credat, non dico ita esse, sed vel dici potuisse? Ecce qui docentem timent anathemare Manichaeum, et non timent credere haec facientem et haec patientem Deum!

CAPUT XLV

Turpitudines quaedam nefariae de ipsis Manichaeis non immerito creditae

Per Electos autem suos purgari dicunt eamdem ipsam commixtam partem ac naturam Dei, manducando scilicet et bibendo, quia eam in alimentis omnibus dicunt ligatam teneri; quae cum ab Electis velut sanctis in refectionem corporis manducando et bibendo assumuntur, per eorum sanctitatem solvi, signari et liberari.

Nec attendunt miseri, quam non incongrue de illis creditum sit, quod frustra negant, nisi eosdem libros anathemaverint, et Manichaei esse destiterint. Si enim, sicut dicunt, in omnibus seminibus est ligata pars Dei, et ab Electis manducando purgatur; quis non digne credat eos facere, quod inter virtutes caelorum et principes tenebrarum fieri in

[1] Prescindimos de presentar a los lectores la versión de este discurso de Manés, compuesto todo él con un lenguaje verdaderamente inmundo y obsceno y con expresiones impías sobre las impurezas que atribuye a la naturaleza de Dios y a la purgación y liberación de las partículas de la Divinidad que se hallan aprisionadas en la materia.

que leen en su *Tesoro* que hacen los príncipes de las tinieblas, cuando creen y no dudan afirmar que sus cuerpos proceden de la raza de las tinieblas y que en ellos está ligada y sujeta aquella substancia vital, que es una parte de Dios? Y si ésta ha de ser libertada y purificada, al comer, como les obliga confesar su funesto error, ¿quién no verá, quién no se horrorizará de las muchas y nefandas torpezas que de sus doctrinas se siguen?

CAPITULO XLVI

Doctrina abominable de la carta llamada del Fundamento

Sostienen los maniqueos que Adán, el primer hombre, fué creado por algunos príncipes de las tinieblas, que sujetaron su luz para que no huyera de ellos.

Escribió Manés en la carta que llaman del *Fundamento* cómo el príncipe de las tinieblas, a quien llaman padre del primer hombre, hubiera hablado y se hubiera dirigido a los demás príncipes de las tinieblas compañeros suyos: «Con inicuas invenciones dice a los que estaban presentes: *¿Que os parece de esta gran luz que nace? Mirad cómo se conmueve el polo y quebranta una verdadera multitud de potestades. Por eso es conveniente que comience preguntándoos por la luz que conserváis en vuestras fuerzas, pues así os representaré la imagen de aquel gran sol que ha aparecido en toda su gloria, y mediante esa imagen podremos reinar cuando algún día seamos librados de la morada de las tinieblas.*

Thesauro suo legunt; quandoquidem et carnes suas de gente tenebrarum esse dicunt, et in eis ligatam teneri vitalem illam substantiam, partem Dei, credere atque affirmare non dubitant? Quae utique si solvenda est, et manducando purganda, sicut eos fateri cogit funestus error ipsorum; quis non videat, quis non exhorreat, quanta turpitudo et quam nefaria consequatur?

CAPUT XLVI

Epistolae Fundamenti nefaria doctrina

Nam et a quibusdam principibus gentis tenebrarum sic dicunt Adam primum hominem creatum, ut lumen ab eis ne fugeret teneretur.

In epistola enim quam Fundamenti appellant, quomodo princeps tenebrarum, quem patrem primi hominis inducunt, ad caeteros socios suos tenebrarum principes locutus fuerit et egerit, ita scripsit Manichaeus: «Iniquis igitur commentis ad eos qui aderant ait: *Quid vobis videtur maximum hoc lumen quod oritur? Intuemini quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est, id quod in vestris viribus habetis luminis praerogare: sic quippe illius magni qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati.*

Todos los oyentes, después de una madura deliberación, juzgaron que era muy justo asentir a lo que se les pedía. No confiaban, además, en que habían de conservar siempre la misma luz y acordaron ofrecérsela a su Príncipe, esperando que por este pacto llegarían a reinar.

Ahora hemos de considerar cómo se desprendieron de la luz que poseían. Y esto se halla expuesto en todas las divinas escrituras y todos los arcanos celestes. Y no es difícil averiguar cómo ha sido dado a los sabios este conocimiento, pues se le descubre clara y abiertamente al que con sinceridad y fidelidad quisiera investigarlo. «Quoniam eorum qui convenerant frequentia promiscua erat, feminarum scilicet ac masculorum, impulit eos ut inter se coirent: in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem partus iis qui genuerant similes, vires plurimas parentum uti primi obtinentes. Haec sumens eorum princeps uti praecipuum donum gravisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare: ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens, habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam comedit; ac plerisque viribus sumptis ex istiusmodi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se coniugem evocavit, ex ea qua ipse erat stirpe manantem; et facto cum ea coitu, seminavit, ut caeteri, abundantiam malorum quae devoraverat: nonnihil etiam ipse adiiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus eius omnium eorum quae profuderat formator atque descriptor; cuius compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, caelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret» [1].

Haec audientes, ac diu secum deliberantes, iustissimum putaverunt id quod postulabantur praebere. Nec enim fidebant se idem lumen iugiter retenturos: unde melius rati sunt principi suo id offerre, nequaquam desperantes eodem se pacto regnaturos.

Quo igitur modo lumen illud quod habebant praebuerint, considerandum est. Nam hoc etiam omnibus divinis scripturis arcanisque caelestibus aspersum est: sapientibus vero quomodo sit datum scire minime est difficile: nam coram aperteque cognoscitur ab eo qui vere ac fideliter intueri voluerit. Quoniam eorum qui convenerant frequentia promiscua erat, feminarum scilicet ac masculorum, impulit eos ut inter se coirent: in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem partus iis qui genuerant similes, vires plurimas parentum uti primi obtinentes. Haec sumens eorum princeps uti praecipuum donum gavisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam mali inde vires sumentem figurare: ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens, habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam, comedit; ac plerisque viribus sumptis ex istiusmodi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se coniugem evocavit, ex ea qua ipse erat stirpe manantem; et facto cum ea coitu, seminavit, ut caeteri, abundantiam malorum quae devoraverat: nonnihil etiam ipse adiiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus eius omnium eorum quae profuderat formator atque descriptor; cuius compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, caelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet orbis, id quod formabatur, similitudinem obtineret».

CAPITULO XLVII

Manés obliga a practicar estas torpezas nefandas

¡Oh impía monstruosidad! ¡Oh execrable perversión y corrupción de las almas engañadas! Omito el calificar lo que es decir estas cosas de la naturaleza de Dios, que así es aprisionada. Pero, al menos, fíjense estos infelices seducidos y envenenados por el error mortífero en que, si por la unión de los elementos generadores masculino y femenino es ligada o encadenada una parte de la naturaleza de Dios, que ellos suponen y afirman que se libra y se purifica por la comida, fíjense en que les obliga la consecuencia necesaria de error tan abominable a declarar que no solamente es librada y purificada la parte de la naturaleza de Dios mediante la comida del pan, de legumbres y frutas, únicas substancias que exteriormente les sirven de alimento, sino que también es librada y purificada por el mismo medio por el que puede ser aprisionada, esto es, por el acto de la generación.

De hecho, se dice que algunos han confesado ante un tribunal que hacían y practicaban estas cosas en la Paflagonia y en la Galia, como se lo he oído contar en Roma a un cató-

CAPUT XLVII

Turpitudines horribiles cogit perpetrare

O monstrum scelestum! o exsecranda perditio et labes deceptarum animarum! Omitto quid sit, de natura Dei quod sic ligetur, haec dicere. Hoc saltem attendant miseri decepti et errore mortifero venenati, quia si per coitum masculorum et feminarum ligatur pars Dei, quam se manducando solvere et purgare profitentur, cogit eos huius tam nefandi erroris necessitas, ut non solum de pane et oleribus et pomis, quae sola videntur in manifesto accipere, sed inde etiam solvant et purgent partem Dei, unde per concubitum potest, si feminae utero concepta fuerit, colligari.

Hoc se facere quidam confessi esse in publico iudicio perhibentur, non tantum in Paphlagonia, sed etiam in Gallia, sicut a quodam Romae

[1] Nuevamente nos vemos precisados aquí a suprimir la traducción de los detalles, que rezuman libídine, con que Manés explica o expone la multiplicación del género humano.

lico. Y habiéndoseles preguntado por la autoridad del libro en que ellos se apoyaban, citaron el *Tesoro*, al que ya he aludido anteriormente. Y cuando se les objetan estas cosas, suelen contestar que un enemigo suyo del número de los elegidos se separó de ellos y formó un cisma y fundó y propagó esta herejía tan inmunda.

Por lo cual es manifiesto que, si hay algunos que no cometen tales torpezas, los que las practican lo hacen apoyándose en las prescripciones de sus libros. Arrójenlos y háganlos desaparecer, si es cierto que aborrecen las impurezas que se ven obligados a perpetrar, si los conservan, y si, conservándolos, no las cometen, procuren vivir con mayor decencia aun en contra de lo prescrito en sus libros.

Pero ¿cómo se conducen cuando se les dice: o purificad la luz de todas las semillas que os sea posible, para que no os excuséis de admitir lo que afirmáis que no cometéis, o anatematizad a Manés, que os enseña que en todas las semillas hay una parte de la naturaleza de Dios y que es encadenada por el acto de la generación, y que lo que hay de luz, esto es, de la misma parte de la naturaleza de Dios, es purificado por el acto de la manducación, cuando llega a ser comida o alimento de los elegidos? ¿Veis lo que os aconseja y todavía dudáis en condenarlo? ¿Cómo se conducen, pregunto de nuevo, cuando se les dice esto? ¿A qué tergiversaciones no recurren cuando o anatematizan doctrina tan impía o cometen las torpezas, en cuya comparación los males intolerables anteriormente especificados, que ellos atribuyen a la naturaleza de Dios y que pueden compendiarse en la necesidad de hacer la guerra, en que o bien estaba imperturbable en una ignorancia

christiano catholico audivi: et cum interrogarentur, cuius auctoritate scripturae ista facerent, hoc de Thesauro suo prodidisse, quod paulo ante commemoravi. Isti autem cum hoc eis obiicitur, solent respondere, nescio quem inimicum suum de numero suo, hoc est, Electorum suorum descivisse, et schisma fecisse, atque huiusmodi spurcissimam haeresim condidisse.

Unde manifestum est, quia hoc etiam si isti non faciunt, de ipsorum libris hoc faciunt quicumque faciunt. Abiiciant ergo libros, si crimen exhorrent, quod committere coguntur, si libros tenent; aut si non committunt, mundius vivere contra suos libros conantur.

Sed quid agunt, cum eis dicitur, aut purgate lumen, de quibus potueritis seminibus, ut nec illud recusetis, quod vos non facere asseritis: aut Manichaeum anathemate, qui cum dicit in omnibus seminibus esse partem Dei, et concumbendo ligari; quidquid autem luminis, hoc est, eiusdem partis Dei ad escas Electorum pervenerit, manducando purgari: quid vobis suadeat videtis, et eum adhuc anathemare dubitatis? Quid agunt, inquam, cum hoc eis dicitur? Ad quas tergiversationes se convertunt, cum aut tam nefaria doctrina sit anathemanda, aut tam nefaria turpitudo facienda, in cuius comparatione iam illa omnia mala quae intolerabilia paulo ante commemorabam, eos de natura Dei dicere, quod necessitate oppressa sit ut bellum gereret, quod aut sempiterna igno-

absoluta o estaba inquieta y agitada por un dolor y angustia perpetuos, temiendo que llegara el momento de sufrir la corrupción de la mezcla y la sujeción de la condenación eterna, y, finalmente, en que, declarada la guerra, la naturaleza de Dios fué hecha prisionera, subyugada y mancillada, y después de una victoria ficticia ha de ser encerrada para siempre en el globo horrible y separada de la felicidad de que disfrutaba al principio, todos esos males, que en sí mismos considerados son repelentes, parecen tolerables en comparación de las abominaciones descritas?

CAPITULO XLVIII

Oración de Agustín por la conversión de los maniqueos

¡Oh cuán grande es tu paciencia, Señor piadoso y compasivo, magnánimo, misericordioso y veraz! Tú, que haces salir el sol sobre buenos y malos y haces caer la lluvia sobre justos y pecadores; que no quieres la muerte del pecador, sino que se convierta y viva; que corrigiendo a los extraviados les das lugar a penitencia, para que, abandonada su iniquidad, crean, Señor, en ti; que atraes con tu paciencia a los pecadores al arrepentimiento, aunque muchos por la dureza y pertinacia de su corazón van atesorando ira para el día de la venganza y de la revelación de tu justo juicio, el cual ha de dar a cada uno

rantia secura erat, aut sempiterno dolore et timore sollicita, quando sibi veniret corruptio commixtionis et vinculum aeternae damnationis, quod denique gesto bello sic fuerit captivata, oppressa, polluta, quod post falsam victoriam sic futura sit in horribili globo in aeternum confixa et ab originis suae felicitate separata, tolerabilia videantur, cum per se ipsa, si considerentur, sustineri non possint?

CAPUT XLVIII

Orat Augustinus pro Manichaeorum resipiscentia

O magna patientia tua, Domine misericors et miserator, longanimis et multum misericors, et verax [1]; qui facis oriri solem tuum super bonos et malos, pluis super iustos et iniustos [2]; qui non vis mortem peccatoris, quantum ut revertatur et vivat [3]; qui partibus corripiens, das locum poenitentiae, ut relicta malitia credant in te, Domine [4]; qui patientia tua ad poenitentiam adducis, quamvis multi secundum duritiam cordis sui et cor impoenitens thesaurizent sibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii tui, qui reddis unicuique secundum opera sua [5]; qui in qua die conversus fuerit homo a nequitia sua ad misericordiam et veritatem tuam, omnes iniquitates eius obliviscerìs [6]: praesta nobis, dona

[1] Ps. 102,8.
[2] Mt. 5,45.
[3] Ez. 33,11.
[4] Sap. 12,2.
[5] Rom. 2,4-6.
[6] Ez. 18,21.

según sus obras; tú, que, en cualquier día en que el hombre se convierta de su iniquidad a tu verdad y misericordia, te olvidas de todas sus maldades, concédeme, Señor, concédeme que por este ministerio de mi enseñanza, por el cual has querido que refutara este execrable y horribilísimo error, que así como muchos se han visto ya libres de él, se vean también libres los demás, y haz, Señor, que todos, sea por el sacramento de tu santo bautismo o por el sacrificio del espíritu compungido y del corazón contrito y humillado, por el dolor de la verdadera penitencia, merezcan recibir el perdón de todas sus blasfemias y pecados, con los que, sin saber lo que hacían, te ofendieron. Pues tan eficaces son, Señor, tu misericordia y tu poder y la verdad de tu bautismo y pueden tanto las llaves del reino de los cielos confiadas a tu santa Iglesia, que no se debe desesperar de la conversión de todos aquellos que, mientras viven en la tierra, sufriéndolos tu paciencia y conociendo ellos mismos cuán grande es el mal de sentir y decir de ti tales blasfemias, se mantienen todavía en su maligna profesión por la costumbre o por la adquisición de alguna comodidad temporal y terrena; y haz que, amonestados por los suaves avisos de tu gracia, se refugien en el seno de tu bondad inefable y antepongan a todos los halagos de la vida carnal el bien de la vida celestial y eterna.

nobis, ut per nostrum ministerium, quo exsecrabilem et nimis horribilem hunc errorem redargui voluisti, sicut iam multi liberati sunt, et alii liberentur, et sive per sacramentum sancti Baptismi tui, sive per sacrificium contribulati spiritus et cordis contriti et humiliati [7], in dolore poenitentiae, remissionem peccatorum et blasphemiarum suarum, quibus per ignorantiam te offenderunt, accipere mereantur. Tantum enim valet praepollens misericordia et potestas tua et veritas Baptismi tui, clavesque regni caelorum in sancta Ecclesia tua, ut nec de illis desperandum sit, quamdiu in hac terra per tuam patientiam vivunt, qui etiam scientes quantum malum sit talia de te sentire vel dicere, propter aliquam temporalis et terrenae commoditatis consuetudinem vel adeptionem in illa maligna professione detinentur, si ad tuam ineffabilem bonitatem saltem increpati tuis correptionibus fugiant, et omnibus carnalis vitae illecebris caelestem vitam aeternamque praeponant.

[7] Ps. 50,19.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

1. *Deus, summum Bonum* (c.1).—San Agustín acepta esta terminología de origen platónico para proclamar la soberanía o excelsitud de Dios, en cuanto que es la causa primera y el primer principio de todos los seres creados.

2. *Modus, species, ordo* (c.3).—E. Gilson y el P. V. Capánaga ven en estas expresiones un vestigio de la Trinidad, sobre el cual dice el segundo se apoya o descansa la bondad del universo. Estos tres bienes generales son el fundamento de la ontología agustiniana (cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* p.282 nota 2; P. V. Capánaga, A. R., *Obras de San Agustín: Introducción general* [BAC, Madrid 1946] vol.1 p.41).

3. *La armonía de la creación* (c.7.8.9.27).—Perfecta es la jerarquía en la escala de los seres, subordinados de inferior a superior o más excelente. De tal modo está ordenada la creación, que aun los castigos contribuyen a restablecer la armonía quebrantada por el pecado, sacando Dios bienes de los males y haciendo que los pecadores se reintegren al orden universal por ellos traspasado (cf. G. Philips, *La raison d'être du mal d'après Saint Augustin* [Lovaina 1927] p.108-115).

4. *Hylé o la materia* (c.18).—Con este nombre designaba Manés el principio del mal, substancia esencialmente mala, a la que consideraba como formadora o creadora de todos los cuerpos. Una substancia mala es algo contradictorio. Si el bien y el ser se confunden, el mal no puede tener entidad propia.

Pero no se refiere San Agustín en este pasaje a la materia entendida según el sistema maniqueo, sino al concepto que de ella se formaron los antiguos filósofos: a la *materia prima* en sentido aristotélico, capaz de recibir formas visibles: «Habet enim et ipsa capacitatem formarum».

Atendiendo al contexto, no parece que la palabra *formosi* pueda ser traducida simplemente por «hermosos». Tendría esta significación si se contrapusiera a «deforme», como los contrapone Rey Altuna: *formosus-deformis* (cf. *Qué es lo bello. Introducción a la Estética de San Agustín* p.52). Mas en este capítulo se concreta San Agustín a analizar la materia prima, y escribe: «Hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt». Informe es, por tanto, lo que carece de forma. Cuando los seres la tienen, se llaman *formados*.

5. *El Ser por esencia* (c.19).—La definición de la Divinidad dada por sí misma le sirve a San Agustín para señalar la diferencia esencial entre el Creador y las criaturas. El es el inmutable, mientras que las criaturas están sujetas a la mutabilidad, es decir, a dejar de ser lo que eran, porque no tienen el ser por esencia: «quia nihil est unde factae sunt» (c.10).

6. *El mal, privación del bien* (c.4.16.23).—Es la conclusión a que llega San Agustín después de analizar el origen de los seres. En las *Confesiones* habla de «privación del bien» para explicar la naturaleza del mal (l.12 c.7 n.12: PL 32,688). En el tratado *De natura boni* llama al mal «corrupción del modo, o de la belleza, o del orden». En la *Ciudad de Dios* repite este mismo pensamiento: «Non est causa efficiens, sed deficiens, quia malum non est effectio, sed defectio» (l.12 c.7: PL

41,357). Esta frase de San Agustín ha dado origen al conocido axioma: «Malum habet causam non efficientem, sed deficientem».

Esta privación puede tener por objeto un bien físico o un bien moral. En el primer caso es consecuencia de la imperfección de la criatura, que viene de la nada y tiende a dejar de ser (c.10). En el segundo caso, la privación procede de la voluntad libre del hombre, de una desviación de la voluntad, que da la preferencia a un bien inferior sobre otro más excelente (c.34).

7. *Oyentes-elegidos* (c.44).—El rigor exterior de la moral maniquea era superior a las fuerzas de la mayor parte de los hombres. Por eso había entre ellos dos categorías: los elegidos y los oyentes. Los primeros tenían obligación de observar todos los preceptos. Los oyentes pertenecían a un grado inferior y formaban la masa, el pueblo. San Agustín no pasó de simple oyente en los nueve años que permaneció en la secta maniquea.

BIBLIOGRAFIA

BARDY (G.): *Saint Augustin, l'Homme et l'Oeuvre* (París 1946).
BARDY (G.): *Manichéisme*, art. en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot), t.9 col.1841-1895.
CAYRÉ (P. F.), A. A.: *Patrologie et Histoire de la Théologie* (París 1945).
GARDEIL (A.): *Bien (Le)*, art. en *Dict. de Théol. Cathol.* t.2 col.825-843.
GILSON (E.): *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París 1943).
MARTIN (A.): *Sancti Aurelii Augustini Philosophia* (París 1863).
MARTIN (J.): *Saint Augustin* (París 1923).
MASSON (E.): *Mal (Le)*, art. en *Dict. de Théol. Cathol.* t.9 col.1679-1704.
MONTANARI (Primo): *Saggio di Filosofia agostiniana. I massimi problemi* (Turín 1931).
PORTALIÉ (E.): *Augustin (Saint)*, art. en *Dict. de Théol. Cathol.* t.1 col.2268-2472.
REY ALTUNA (Luis): *Qué es lo bello. Introducción a la Estética de San Agustín* (Madrid 1945).
VEGA (P. A. C.), O. S. A.: *Antecedentes histórico-genésicos de la filosofía de San Agustín*, en *Religión y Cultura* (Madrid-El Escorial 1929) vol.7 p.73-92.368-390; vol.8 p.371-397.

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA TERCERA EDICIÓN DE ESTE TERCER VOLUMEN DE LAS «OBRAS DE SAN AGUSTÍN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 27 DE FEBRERO DE 1963, MIÉRCOLES DE CENIZA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI